

Deseo (y) libertad

Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva

Monserrat Galcerán

traficantes de sueños
mapas



Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación

(si estás fuera de España a través de PayPal),

suscribirte a la editorial

o escribirnos un mail

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 23

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

1ª edición: 1000 ejemplares
Marzo de 2009
Título:
Deseo (y) libertad.
Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños
taller@traficantes.net
Edición:
Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6
28012 Madrid. Tlf: 915320928
e-mail:editorial@traficantes.net
Impresión:
Queimada Gráficas.
C/ Salitre, 15 28012, Madrid
Tlf: 915305211
ISBN 13: 978-84-96453-34-0
Depósito legal: M-6116-2009

Deseo (y) libertad

Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva

Montserrat Galcerán

traficantes de sueños

mapas

A los compañeros y compañeras de la
Universidad Nómada.

Índice

Introducción

Cuando empecé a escribir este libro, me planteé como objetivo principal desmitificar el concepto de *libertad*. Es tal el uso fraudulento de este término, tan acusado su empleo para justificar las más penosas acciones, tan bárbaro llamar «Operación Libertad» a la conquista de otros pueblos y tan frecuente que designe la mentira, la conquista y el desprecio de quien no está de acuerdo con quien la pronuncia, que desesperaba por encontrar algún entorno en el que la palabra siquiera significara algo digno de respeto. Por eso, pensaba, era mejor, dejarla de lado, mostrar su historia e intentar reemplazarla por términos más dignos.

La investigación me llevó por otros derroteros. Resultó que la genealogía del término nos muestra cómo su uso está ligado a una nueva consideración de los seres humanos, ya no como criaturas, es decir, seres creados por Dios, sino como individuos singulares cuya vida, al menos hasta cierto punto, depende de sí mismos. En este sentido es un término que sanciona la creación del individuo moderno, independiente y autónomo, por más que esa autonomía tenga un sesgo de clase, pues está reservada a la burguesía; tenga un sesgo de género, pues excluye a las mujeres; y tenga un sesgo de raza, ya que no reconoce esa posibilidad a los individuos con otros rasgos y otro color de piel.

Rápidamente me di de bruces con el concepto liberal de *libertad*. Éste resulta extremadamente restrictivo ya que cualifica, casi sin excepción, a los varones de raza blanca y de

cierto status, excluyendo a una gran parte de la humanidad. Y al ser extremadamente reductivo, es sometido, justamente, a constantes críticas por parte de aquellos discursos que entroncan con los deseos y expectativas de los sectores excluidos.

En este contexto no cabe dudar de su carácter «ideológico», carácter que eclipsa casi totalmente en las sociedades capitalistas actuales, a cualesquiera otras connotaciones que el término pudiera tener, acabando por designar, únicamente, a los individuos consumidores y su capacidad de elegir entre productos semejantes aunque de diferente marca. Pero aún así hay que reconocer que el término *libertad*, junto a otros como *dignidad* o *solidaridad* acompañan gran parte de las luchas de los últimos doscientos años. ¿Se trata sólo de un préstamo o de una influencia ideológica de las doctrinas dominantes? ¿No hay nada en el concepto que sea rescatable para los conflictos contemporáneos? ¿Alude tal vez dicho concepto a algún deseo de bienestar individual y colectivo, más allá de su uso retórico? ¿Hay algo que todavía nos interpela cuando lo vemos escrito en tantas y tantas pancartas, enarboladas por gentes de todo el mundo?

Como ya he dicho, éste era el problema que me planteé al iniciar el trabajo. No se si lo he resuelto, pero he intentado mostrar cómo la reducción liberal de la problemática de la *libertad* a su componente individualista y negativo como independencia, no nos permite hacernos cargo de toda su potencia y está en la base de su tergiversación como *leitmotiv* de un poder depredador y abusivo, puesto que silencia las necesarias dependencias que los seres humanos tenemos unos de otros y de las situaciones materiales en que se desenvuelve nuestra vida, a la vez que las transmuta en obediencia necesaria a unas leyes, sedicentemente promulgadas para garantizar nuestra libertad.

El problema siguiente, cuando se parte de ese concepto restrictivo, es encontrar justificaciones teóricas para la acción colectiva que garanticen la supervivencia social. Los grandes teóricos modernos hicieron malabarismos que conjugaran, precisamente, la libertad personal de individuos propietarios con la necesaria cooperación en el marco de sociedades políticas, basadas en el intercambio

entre iguales (en el mercado) y en el acuerdo político para proteger esas formas nuevas de cooperación social frente a la codicia sin límites de los viejos poderes aristocráticos. El mercado y el Estado moderno surgieron en estas luchas.

Pero esa situación ya no existe y esos discursos han quedado radicalmente anticuados, cuando no tergiversados, cuando el mercado no es más que la esfera de la circulación que alimenta la incesante acumulación capitalista y los Estados, transformados en democracias de élites, garantizan la intangibilidad de los consensos, más acá o más allá de la voluntad de cambio de sus ciudadanos. En las sociedades del primer mundo no hay ninguna libertad para cambiar, en el caso de que los ciudadanos y ciudadanas así lo desearan, las constricciones básicas del sistema de vida, erigidas en normas incuestionables y sancionadas por un extenso aparato judicial y de castigo.

De este modo la libertad deja de ser garantía de cambio, para serlo de sujeción a las normas y de interiorización de la subordinación; la libertad va ligada, como su otra cara, a la aceptación de las normas existentes, sustentada en un espejismo que contrapone la acción libre de cada uno a la posibilidad del vivir común y que, por lo tanto, no entiende que justamente la construcción política de esas formas es la manifestación más clara de la capacidad creativa de los seres humanos, que no somos átomos perdidos en un mundo extraño sino seres nacidos en un plexo de relaciones de todo tipo que arrastramos con nosotros y que compartimos con nuestros congéneres.

O por decirlo con otras palabras, la concepción liberal dominante de la libertad nos encierra en nuestro caparazón de seres independientes y competidores unos de otros, y no nos permite ver, si no es bajo el ángulo del respeto a la autoridad, los múltiples lazos compartidos que hacen posible nuestro vivir diario, bloqueando con ello nuestra acción común. E incluso más, amplía el temor de las capas dirigentes y lo convierte en un temor generalizado de toda la población que se ve expuesta a amenazas reales debidas, no a la presunta criminalidad de mentes enloquecidas —independientemente de que

siempre pueda haber alguna—, sino a la extrema injusticia que provoca ese sistema y a su blindaje frente a cualquier intento de transformación.

En tales circunstancias y con el objetivo de abrir la cuestión a otros horizontes he acudido a autores no-liberales, como Marx, o autores cuyo liberalismo está en discusión, como Spinoza, y al pensamiento de feministas contemporáneas críticas, entre las que sitúo a Rossi Braidotti y Vandana Shiva. En esos autores y autoras he encontrado no sólo una profundización de la problemática, como es el caso en Marx y en Spinoza, sino una clara elucidación de su lugar ideológico. A partir de ellos/as me he atrevido a redefinir el término, minimizando el aspecto de independencia de unos individuos frente a otros, reforzando las conexiones entre ellos. *Libertad* deja así de ser sinónimo del antagonismo entre los seres humanos y de la independencia recíproca, para pasar a designar la propiedad que los seres humanos tenemos de crear cooperativamente un mundo común compartido que no esté sometido a los dictados de algunos, sean éstos los más poderosos, los más ricos, los más hábiles o los más cínicos.

De acuerdo con esta progresión de la problemática, el libro empieza con dos capítulos dedicados a la presentación del concepto clásico de libertad y de acción colectiva. Esta perspectiva es corregida con la introducción de los temas aportados desde la historia de los movimientos sociales que codifican de forma diferente la acción colectiva, ya no como sometimiento a unas normas sancionadas por el derecho sino como prácticas generadoras de nuevos recursos teóricos y políticos. Los capítulos siguientes dedicados a la crítica de Marx al discurso liberal, al análisis de Spinoza y al debate feminista contribuyen a cambiar el terreno de la interrogación pues, abandonando las tesis clásica de la libertad liberal, empezaremos a preguntarnos por el estatuto del sujeto moderno, por la dominación de clase y por las posibilidades de una acción colectiva pensada en términos de encuentro entre singularidades.

Siguiendo a Spinoza, redefiniremos como *libertad* la pasión alegre de *construir un mundo común y en común* en estos albores del siglo XXI, cuando prácticamente estamos

dejando de ser «individuos» e «individuas» con nuestras propiedades a cuestas, para pasar a engrosar las innumerables filas de la población mundial, desprovista de recursos propios, pero inmersa en un tejido increíblemente rico en cuanto a sus potencialidades, sus conocimientos y saberes, su polifacética creatividad; aún cuando de modo todavía más duro que antaño la innovación se circunscribe a su rentabilidad capitalista, y provoca procesos de mercantilización inéditos al tiempo que promueve una precarización inaudita.

Hablar de libertad en estos nuevos contextos nos obliga a una mayor precisión en el uso de las palabras. No sólo en términos de clase: la libertad del empresario está en estricta relación inversa a la libertad del trabajador y la libertad del consumidor lo está en relación a la del vendedor. Igualmente en términos de género: la libertad del varón para organizar la convivencia a su antojo lo está en proporción inversa, estricta, a la de la mujer para disfrutar de su tiempo y elegir sus ocupaciones. O en términos de países colonizadores y colonizados: la libertad de los colonizadores para extender sus dominios está en relación inversa a la de los colonizados para preservar los suyos. No es un problema de perspectivas: quien defiende la libertad del empresario para aumentar al máximo sus ganancias, defiende simultáneamente la falta de libertad de los trabajadores para apropiarse en mayor medida de la riqueza producida, ya sea en el país de origen o en las remotas colonias. Quien defiende la dominación masculina defiende simultáneamente la subordinación femenina. Quien defiende la libertad de las conquistas imperiales, sanciona simultáneamente la pérdida de libertad y, en muchas ocasiones, de la vida de los conquistados.

Parecería que la lógica de la dominación, que acompaña por doquier la retórica de la libertad, no tiene salida. Y ciertamente, no la tiene, a no ser que demos la vuelta a los significados de las palabras. Y resignifiquemos con esa palabra el contexto amplio que rebasa su estricta reducción a la independencia y competencia de los individuos entre sí para aludir a la capacidad creativa que los seres humanos tienen de construir un mundo común y compartido.

Por eso, frente al concepto liberal de libertad, que aboga por reducirla a sus componentes individualistas y de competencia de todos contra todos, quiero reintroducir un concepto más antiguo y tal vez más filosófico, en el que ese término alude a la posibilidad que los seres humanos tienen para vivir en común, disfrutando cooperativamente de sus capacidades, que nunca son individuales en sentido estricto, sino resultado de la vida que se construye colectivamente, de la cultura compartida y del lenguaje heredado. En vez de partir de sujetos independientes cuya única forma de socialidad se reduce al intercambio, al «yo te doy para que tu me des» —que decían los clásicos—, tenemos que aprender a partir de seres singulares cuyos cuerpos se conectan entre sí en largas series infinitas, y cuyo habla nos inserta, desde que aprendemos las primeras palabras, en una larga historia de términos culturalmente connotados. Lo primero no es el individuo como último átomo social, lo primero es el conjunto de lazos sociales, culturales y económicos en los que nacemos y nos socializamos. Sólo por medio de ellos y gracias a ellos, llegamos a singularizarnos.

Libertad entonces no puede entenderse como la capacidad que cada ser humano tiene para ser quien es, para «hacerse a sí mismo» como predica la ideología liberal, sino como la capacidad *común* de los seres humanos para, *colectivamente*, inventar un mundo en el que quepan muchos mundos.

Esa acción, que introduce una innovación por la que se rigen las conductas humanas, no supone sin embargo un salto en el vacío. Marca solamente, aunque ya sea mucho, el plus de imaginación, de inventiva y de nueva creación política que se precisa en un determinado momento para bloquear la repetición de procedimientos de dominación que se han «naturalizado» y hecho consuetudinarios. Para ello se precisa arrojo y apertura de mente.

Pues, dado que todos los seres humanos somos más dependientes que independientes de todo lo que nos rodea y nos permite vivir, hablar de libertad implica, siempre, descoyuntar determinadas relaciones y sustituirlas por otras que, en algunos casos, permiten mayores niveles de equilibrio y de reciprocidad, mientras que en otros, significan simple y llanamente

sustituir una dominación por otra. El problema, por lo tanto, no es la libertad sino su otra cara, la dominación. El uso ideológico del término transmite el espejismo de que en las llamadas «sociedades libres» no existe dominación alguna y que todas las dependencias son voluntaria y libremente adquiridas. ¡Espantosa falacia! Mucho más provechoso sería partir del punto opuesto y analizar las múltiples dependencias y las capacidades que todos y todas tenemos para trazar, a partir de ahí, estrategias políticas que generen lazos equitativos de reciprocidad. *Libertad* debería ser otro nombre para designar la reciprocidad, la equidad y la cooperación en un mundo compartido mientras que, por el contrario, creernos libres en un mundo de dominación, implica interiorizar la sujeción como una única posibilidad de vida, aunque ello suponga poner en cuestión nuestro deseo de vivir y atente contra nuestra propia supervivencia.

Para finalizar sólo quisiera añadir que, en mi opinión, la gran tarea política en ese siglo que comienza, será la de imaginar formas políticas de democracia viva o de bio-democracia si se prefiere, que sean capaces de articular el poder conjunto de las poblaciones mundiales abriendo así el camino a su liberación, no ya de los poderes coloniales, patriarcales e imperiales sino a su liberación de la pobreza, del hambre y de la guerra que se extienden por doquier en nombre de la libertad.

* * *

Agradecimientos

Agradezco a todos los amigos y amigas que han leído este libro y me han propuesto correcciones, en especial a Emmanuel Rodríguez por su trabajo de edición, a Juan Pedro García del Campo por sus sugerencias y a Ana Useros, por una lectura increíblemente atenta y pormenorizada. A todos ellos y a los alumnos que han oído repetidamente mis largas peroratas, mi más sincera gratitud.

1. *Libertad y deseo*

De cómo el concepto de libertad adquiere connotaciones positivas en el discurso moderno, pasando de significar generosidad y derrroche —liberalidad— a constituir un valor central en el discurso defensor de las libertades burguesas

Basta abrir algún libro de filosofía o de ética de cualquier autor a partir del siglo XVIII para que el término «libertad» destaque con letras de oro y, de ser una noción casi inexistente, se transforme en un concepto preferente. Cosa que no cambia si hacemos la prueba con algún autor contemporáneo: no encontraremos ninguno que hable «en contra» de la libertad, o que no considere que la libertad es un rasgo precioso del ser humano y un valor social a defender por todos los medios. Ni que decir tiene de sus usos más perversos, cuando la invasión de otros pueblos se denomina «Operación Libertad Duradera». Podemos pues decir que el concepto de «libertad», o cuanto menos el término entendido como algo valioso, forma parte de los consensos de nuestra tradición al menos desde la Ilustración.

Sin embargo la noción de «libertad» no es tan transparente como parece. Históricamente autores tan prestigiosos como Norberto Bobbio han distinguido entre lo que llaman libertad «negativa» y «positiva». Otros, como Gilles Deleuze, no hablan de libertad sino de «deseo». En fin, los filósofos racionalistas clásicos entienden bajo este concepto «autonomía» y

«auto-determinación», pero se alejan de cualquier concepción en clave biológica o psicológica que radique la autonomía en las pasiones humanas, mientras que los materialistas ilustrados y los empiristas enlazan la libertad con las afecciones y con la imaginación. Para Friedrich Nietzsche el concepto de libertad se confunde con el de voluntad de poder o voluntad de vida, considerablemente alejado de la lectura que los nazis hicieran de él como «voluntad de dominación», aunque sea esta última la versión que mejor cuadra con algunos usos actuales del término.

Las primeras apariciones del término *libertad*

Si bien en la historiografía tradicional se suele etiquetar el periodo relativamente amplio que cierra la Edad Media como *Renacimiento,* con todo lo que este término lleva aparejado en tanto «renacer» de la Antigüedad clásica, análisis más precisos ponen de relieve el gran cambio económico y cultural que se produjo en esa época: la aparición de los primeros signos de la cultura burguesa ligada a la introducción, ciertamente escasa pero con fuerza, de la economía mercantil. En este contexto apareció también el término *libertad*, que denotaba cierto tipo de comportamiento humano, el de aquéllos que desafían las obligaciones de su ubicación en la jerarquía social o natural y se permiten conductas autocentradas que desafían los valores imperantes, ya sea por su desdén hacia el dinero o hacia el poder.[1]

---

1 En el Renacimiento el término «liberal» se usaba en el sentido de generoso y derrochador, como vemos en Maquiavelo. Por esta razón este autor entiende que más le vale al príncipe ser tacaño, pues si de veras es generoso se empobrecerá y como consecuencia de ello, deberá aumentar los impuestos y acabará por hacerse odioso al pueblo, lo que será fatal para su reinado; a no ser que base su liberalidad en la conquista de los bienes de otros príncipes, en cuyo caso puede hacer gala de liberalidad como señuelo para atraer a sus seguidores. Aún así, concluye, «es más sensato quedarse la fama de tacaño, que genera una mala fama sin odio que, por buscar la reputación de liberal, tener que ganarse la fama de ladrón, que genera mala fama y odio a la vez», *El Principe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, cap. XVI, p. 113.

El nuevo término aparece en contextos diversos, que abarcan desde la *libertad del individuo,* dotado de una excesiva e hilarante vitalidad imposible de ser encajonada en la estructura social (Rabelais), o desde la *libertad de la voluntad o libre albedrío* que tanta importancia tendrá en todo el desarrollo racionalista de la libertad (Erasmo de Rotterdam), a la *libertad política* o crítica de los fundamentos del Estado (Etienne de la Boetie), la *libertad religiosa* como derecho, no sólo a interpretar de modo diverso los textos religiosos sino como derecho a desarrollar la investigación y el conocimiento al margen de los dictados de la religión y de la Iglesia (Miguel Servet), y la *libertad filosófica* o teoría de la espontaneidad creativa del alma del mundo (Giordano Bruno).[2] En todas esas vertientes se especifica la libertad humana como capacidad para convertir a los seres humanos en demiurgos de la naturaleza, invirtiendo la tradicional relación que los pensaba como dependientes de aquélla, colocándoles así como creadores. Sin duda, como veremos posteriormente, estas tesis tienen correlatos ampliamente discutibles para concepciones que, como las nuestras, han tenido que redescubrir trabajosamente las ligazones entre los seres humanos y la naturaleza so pena de perecer por las consecuencias de tamaño olvido, pero retrospectivamente hay que conceder que la separación entre los seres humanos y la naturaleza y entre los seres humanos entre sí denotada por el término «libertad», está en la raíz de la ingente creación de teorías, instituciones y aparatos que han permitido la dominación sobre el entorno que ha caracterizado la Modernidad. De ahí que ese término ocupe un lugar privilegiado en la filosofía de esta época.

En síntesis puede decirse que los dos rasgos semánticos predominantes del término son la «individualidad» y el «distanciamiento». *Individualidad* porque libre se dice particularmente de los individuos, es decir de los seres humanos en lo que tiene cada uno de más propio de sí en tanto que distinto de otros, y *distanciamiento* porque libertad supone separarse de las reglas o leyes dominantes y salirse de la ubicación que éstas reservan para cada grupo, casta o sexo.

---

2 A. J. Cappelletti, *La idea de la libertad en el Renacimiento,* Barcelona, Laia, 1986.

En consecuencia la «utopía de la libertad» apela a la fuerza de cada individuo para separarse de «lo común» y para recrear a partir de sí un mundo de relaciones específico. Dada esta base no es extraño que los mayores problemas se planteen en la necesidad de pensar normas para una sociedad de individuos libres y en las dificultades de armonizar la tesis de la libertad individual con las leyes que rigen el mundo natural y social del que tales individuos formamos parte.

Ahora bien, si el hecho de ser o pensarse libres caracteriza a los individuos modernos, la propia noción de individuo aparece también en la Modernidad. En muchas de sus obras, Karl Marx se burla del pretendido individualismo naturalista de los pensadores dieciochescos, pasando por Adam Smith, David Ricardo y el propio Jean Jacques Rousseau: «En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc. que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito […] El ser humano es en el sentido más literal un "zoon politikon", no solamente un animal social sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad»,[3] porque «ser un individuo» implica articular las relaciones de modo que sus nudos correspondan a éste y no a formas más o menos combinadas de socialidad.

La teoría de las pasiones

Durante el siglo XVII y antes del predominio de la lectura racionalista del tema de la libertad, ésta aparece ligada a la teoría de las pasiones. El autor clave a este respecto es el filósofo Baruch Spinoza (1632-1677) cuya obra supone una crítica inclemente de la ficción de la libertad humana, según la cual el sujeto sería causa de sus acciones. Simultáneamente desarrolla una defensa sin par del carácter complejo de la causación de las acciones humanas a través de los afectos. Es

---

[3] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (borrador), 1857-1858, Grundrisse*, México, S.XXI, 1972, vol. 1, pp. 4-5.

decir, por una parte, los seres humanos no pueden pretender ser una excepción en el mundo de la naturaleza de tal modo que sus acciones no queden determinadas por las leyes naturales. Obviamente para Spinoza el ser humano, dotado de un cuerpo, está sometido a las regularidades de la naturaleza y no puede en ningún caso pretender vivir en un reino aparte, ya sea éste el de los anacoretas, el de los curas o el de los políticos. Pero simultáneamente y dado que el cuerpo de los humanos, igual que cualquier otro cuerpo, está animado por la «potencia de obrar» característica del vivir mismo, esa potencia se expresa en un complejo tejido de pasiones (afectos y sentimientos) que rige nuestra vida psíquica. La capacidad de los humanos no estará pues en poder crearse un mundo aparte sino en ser capaces de aumentar su capacidad de vivir interactuando con los seres que les rodean.[4]

Aunque posteriormente volvamos sobre el tema, cabe incidir desde el principio en la rareza de la filosofía spinoziana que ha quedado bloqueada en la dicotomía entre racionalismo/irracionalismo impuesta posteriormente y ha sido anatematizada por su ateísmo y su radicalismo político. Tal vez éstas sean algunas de las razones de su parcial desconocimiento y de que sólo en los últimos decenios haya empezado a ser recuperada por potentes corrientes de la filosofía contemporánea.

Libertad y deseo

Por muy racionalizada que esté, la noción de libertad ha estado desde siempre asociada a la de deseo. Entre los primeros ilustrados es Denis Diderot quien le atribuye todavía una connotación negativa como *libertinaje*. El sobrino de

---

4 Como indica G. Kaminsky, «el perseverar es el elemento activo, positivo y afirmativo de nuestro ser y expresa en nosotros la potencia de la vida misma»; esa potencia va acompañada de la conciencia de sí «aunque la racionalidad consciente sea inadecuada y limitada, es decir imaginaria», lo que atenúa y circunscribe el intelectualismo spinoziano, *La política de las pasiones,* Barcelona, Gedisa, 1991, p. 41-43.

Rameau nos es presentado en un texto que lleva su nombre,[5] como un personaje bohemio y libertino, *libre* hasta la exasperación, pero por eso mismo miserable, cínico, maltratado por una sociedad que no permite el raciocinio ni el discernimiento. Y, con todo, ese individuo estrafalario no puede prescindir siempre y en todo momento de su dignidad para adaptarse al papel de bufón que socialmente le corresponde, sino que como él mismo dice: «Es preciso que exista cierta dignidad unida a la naturaleza humana que nada pueda ahogar».[6]

La libertad del individuo queda así unida a su «dignidad natural», lo que supone un cierto naturalismo, justamente aquel naturalismo que pretende tomar como «natural» una condición que ha sido socialmente construida. Se supone que la «individualidad» de los seres humanos enraíza en su carácter natural y por eso puede pervivir a pesar de todos los desmanes de la sociedad. No hace falta remontarse a Rousseau y su utopía de la sociedad de naturaleza, donde todos los seres humanos deambularían libres y satisfechos por una naturaleza a su disposición, para encontrar la imagen primera de ese ser humano naturalmente libre.

Pero a la vez y de modo paradójico, los autores ilustrados niegan esa libertad a las mujeres. En el mismo texto, el personaje que encarna a Diderot, expresa su escepticismo frente a la capacidad de razonar bien de las mujeres.[7] Kant nos negará el derecho a actuar como sujetos jurídicos, dados nuestros lazos de dependencia de los varones y Rousseau ensalzará la sensibilidad y el sentimentalismo femenino a la vez que nos desvalorizará como ciudadanas. El discurso sobre la naturalidad de la libertad está pues marcado con un sesgo de género según el cual esa dignidad del hombre libre, capaz de pensar con su propia cabeza, es inequívocamente masculina.

5 Diderot, *El sobrino de Rameau*, Madrid, Cátedra, 1985.
6 *Ibidem*, p. 85.
7 «[Le enseñaré] a razonar bien, si puedo, cosa tan poco común en los hombres, y todavía más rara en las mujeres», *ibídem*, p. 93.

Ahora bien, si en los ilustrados la libertad es presentada como una especie de fuerza natural entroncada con el discernimiento que permite a los individuos, al menos a los más dotados, desafiar el orden imperante, caracterizado por su mediocridad, por su hipocresía y por el envilecimiento que provoca, en los siglos posteriores se dará mayor importancia a su ligazón con el deseo. A éste hay que enfocarlo en una perspectiva no biologicista —sin reducirlo pues a mera tendencia, instinto o apetito— ni tampoco espiritualista, como destino o llamada, sino que más bien hay que pensarlo como un principio activo, o sea como acción, represión, desplazamiento pulsional y corpóreo. Justamente el deseo, así entendido, necesita de la libertad como su ámbito de manifestación, desde sus aspectos más básicos como libertad de movimientos, de expresión, de manifestación... hasta formas más artificiosas como la libertad de apropiación, el derecho de defensa o la libertad política.

Deseo y necesidad

Una forma especialmente compleja de abordar esta cuestión, motivada en gran parte por el auge del cientificismo a partir del siglo XVIII, es la ligazón entre *deseo* y *necesidad*. En cierta forma supone una inversión, ya sea racionalista y/o determinista, que transforma el deseo en necesidad y, o bien lo espiritualiza como *deber* (en el análisis kantiano del deseo), o bien lo naturaliza como imposición de una naturaleza imposible de esquivar.

Entre los autores dieciochescos se encuentran algunos de los defensores clásicos del determinismo o del fatalismo basado en la idea, reduccionista, de que la naturaleza es un todo regido por leyes absolutas y necesarias que no admiten excepciones, aunque no las conozcamos en todo su detalle. Como dice el barón D'Holbach: «En una Naturaleza donde todo está enlazado no existe efecto sin causa y en el mundo físico, así como en el mundo moral, todo lo que sucede es una consecuencia necesaria de causas visibles u ocultas que están obligadas a actuar según sus propias esencias. En el hombre la libertad no es más que la necesidad contenida en

su interior».[8] La defensa de la libertad se basa, según él, en el sentimiento difuso de que podemos actuar de modo distinto a los móviles que nos empujan, que podemos inhibir las acciones a las que nos impulsan nuestros deseos o que podemos apartarnos del camino prescrito por las normas sociales o educativas. La libertad nacería de ese sentimiento que, sin embargo, hacemos mal en tomar como índice de una falta de causalidad para nuestras acciones o de un poder espontáneo de los seres humanos, cuando lo cierto es que dicho sentimiento no proviene más que de la ignorancia de las causas que nos determinan. Esas causas no son solamente de orden externo, sino que también existen causas internas ligadas a nuestro temperamento, a la fuerza relativa de la educación, de la imaginación, de los recuerdos, de las sensaciones… De este modo, en una naturaleza unitaria, los seres humanos no seríamos excepciones, sino que estaríamos tan determinados por las leyes naturales como el resto de las especies, si bien en nuestro caso, la compleja articulación de la psique no nos permitiría trazar con claridad las relaciones entre causas y efectos y por consiguiente nos moveríamos en un plano de ignorancia que denominaríamos libertad. La moral, como la religión, no haría más que incidir con sus discursos ofreciendo elementos de determinación —causas— que en concurrencia con las naturales pudieran inclinarnos a obrar de modo distinto al naturalmente esperable.

A pesar de ese naturalismo sensista de los primeros ilustrados, entre otros Diderot o el ya citado barón d'Holbach, la moral burguesa racionalista reprimió el componente naturalista y exaltó el moralismo, estructurándose en torno a esta dicotomía y por lo tanto a la necesidad de distinguir entre deseos buenos, puros o espirituales, que pueden ser adecuadamente filtrados por la conciencia, y deseos perversos o pasiones, que deben ser reprimidos y controlados, cuando no directamente rechazados. La separación drástica entre «lo animal» en nosotros, y «lo sobrenatural» o «espiritual» ha alimentado las pulsiones, trágicas en algunos casos, hipócritas y moralistas en tantos otros, de la espantosa moral burguesa.

---

8 Holbach, *Sistema de la Naturaleza,* Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 252.

Conciencia y *consciencia*, la libertad moral

En efecto, la filosofía europea de finales del siglo XVIII se encuentra con el problema de combinar un rígido determinismo en el mundo natural, al que los seres humanos pertenecemos en cuanto seres naturales, con la salvaguardia del mundo moral de la ética, el derecho y la religión del que seríamos deudores en tanto que seres espirituales. No parece posible rechazar la existencia de ese mundo, puesto que incluso al observador más superficial se le impone la necesidad de reconocer que los seres humanos no actúan siempre e inexorablemente satisfaciendo sus deseos y apetitos naturales. Pero, ¿cómo casar la obligatoriedad del mundo moral con la naturalidad de los comportamientos humanos? ¿Qué permite que las acciones no se desencadenen como un mecanismo automático sino que se desvíen y adquieran configuraciones inesperadas? ¿Cómo es posible, además, que los seres humanos se den leyes de obediencia obligatoria de carácter jurídico y cultural que atentan, en ocasiones, contra las exigencias de su naturalidad?

El pensamiento de Kant es un prodigio de síntesis de esas contradicciones al establecer una cierta división en la figura humana, habitante de dos mundos, el «mundo fenoménico» en el que se comporta como cualquier ser natural, y el «mundo nouménico» donde rige la ley moral. Como buen liberal y contemporáneo de Adam Smith que es en el fondo, esos dos mundos, aunque de distinta naturaleza, armonizan entre sí, de tal modo que el ser humano fenoménico, que está sujeto como cualquier otro ser natural a las pasiones y deseos que surgen de su naturaleza, en cuanto habitante del mundo nouménico tiene la capacidad de inhibirlos, de desplazarlos o de insertarlos en el mundo del deber, mundo superior de la moral y la justicia.

En su famoso texto, la *Crítica de la Razón Práctica,* nuestro autor no se cansa de detallar los pormenores de esa conjunción que permitirá a los seres humanos conciliar sus heterogéneas tendencias y vivir una vida, si no feliz, cuanto menos racional. Kant deja sin embargo algunos problemas abiertos, entre otros, el muy importante de qué hacer cuando esos dos

mundos se alejan entre sí y nos enfrentan a situaciones irresolubles, pues aquello a lo que nos inclinan nuestras tendencias se opone a lo que nos exige la razón o a la inversa.

Surge así la figura de la «consciencia», distinta de la conciencia moral. Mientras que la segunda no es más que la conciencia del deber, la voz interior que nos avisa de la existencia en nosotros, dice Kant, del sentimiento del deber, la primera es aquella facultad que por medio de la reflexión nos permite concebirnos como seres racionales, o sea pensantes y actuantes racionalmente. En cierta forma la primera precede a la segunda, puesto que sólo porque somos seres racionales capaces de pensar, podemos descubrir en nosotros esa capacidad que fundamenta la formulación de la ley moral. Pero mientras que la conciencia moral sólo nos informa de la forma de la ley como muestra de su obligatoriedad —el sentimiento del deber—, la *consciencia* nos advierte de que somos nosotros mismos los autores de tales leyes, pues sólo los seres humanos pensantes somos capaces de formular leyes universales.

O, dicho de otro modo, en la medida en que el discurso universal debe ser formulado, sólo puede serlo por unos seres que, a su vez, sean capaces de esa operación sintética que consiste en percibir de modo particular pero articular esas percepciones en un discurso universal. Tal capacidad de síntesis o combinación es lo que Kant llamará *sujeto trascendental*, sujeto capaz de formular saber que sabe de su acción a través de la reflexión de su conciencia.

Con esta operación la filosofía europea post-kantiana puede definirse como una «filosofía de la *consciencia*», una filosofía del «*yo*» o del «*sujeto*», es decir una filosofía de esa capacidad humana de formular leyes con las que comprender el mundo, de establecer leyes con las que regular las acciones humanas y de fundar formas de interacción de carácter general, válidas para todos, sean los que sean los llamados a interpretarlas y ejecutarlas. Como hemos dicho, esa capacidad sólo es natural hasta cierto punto, pues los seres humanos, en tanto que tales, gozamos todos de ella, pero no es una capacidad natural en sentido estricto sino

una fuerza de la razón que nos permite rebasar nuestras limitaciones, nuestros deseos, nuestras contingencias, nuestras esperanzas.

Si aplicamos de nuevo el análisis de género nos encontraremos con la desagradable sorpresa de que tales seres son por lo general varones, pues los mismos autores que defienden la racionalidad del ser humano como característica de la especie, se muestran renuentes a conceder tales rasgos a las mujeres, apelando a nuestra mayor proclividad a los sentimientos (naturales), a los condicionamientos (de la naturaleza), a los límites de nuestra condición (la femenina). Extrañamente, la racionalidad obligará a un distanciamiento de lo meramente natural que se supone ajeno al temperamento femenino y una capacidad, viril, de dominarse a sí mismo, de darse temas y objetivos de orden general, que no parece hecha para nosotras. En consecuencia, desde el mismo inicio de la filosofía moderna de la conciencia, las mujeres hemos sido puestas en cuarentena.

Una de las imágenes más bellas y más conocidas de esta contienda es la figura de Antígona, esbozada por Hegel en metáforas inolvidables. Según este autor, la tragedia clásica de Antígona resume en sí misma la discordancia entre los dos mundos propuestos por Kant: el mundo del deber y el del poder, de la universalidad y de la razón representado por el poder político en la figura de Creonte, y el mundo de la particularidad, de la familia y de los derechos ancestrales, del sentimiento y de los deberes para con el vivir, representado por Antígona. La lógica del deber y del poder, ejercida con rigorismo, no sólo tropieza con la resistencia de Antígona, sino que es sacudida por ella sin posibilidades de triunfo. Antígona se da muerte y arrastra con ella a su prometido, el hijo de Creonte, causándole a éste un dolor incurable. Ese dolor es la herida abierta en el poder por la vida, es la exigencia y la prueba de que el poder, como el deber, debe ser respetuoso con la particularidad y la contingencia, so pena de arruinarse a sí mismo; es la lección de que, a pesar de su tendencia a lo universal, la razón se encuentra atada a todo lo contingente y particular, que sólo merced a un esfuerzo desesperado puede elevar hasta sí; es el relato de la lucha interna de la razón por reducir un

mundo que constantemente se le escapa. Frente a todos aquéllos que ven en Hegel al maestro de lo absoluto, creo que ese solo texto muestra cuán poco absoluto es el absoluto mismo, cuánto dinamismo tiene Hegel que dar a sus conceptos centrales para que el mundo no se le escape por todos lados.

Razón y libertad

Es en este marco en el que los autores ilustrados empiezan a utilizar el término libertad positivamente, como rasgo esencial del ser humano que le distingue de otros seres animales y que le faculta para un determinado tipo de socialidad. Como hemos dicho, el concepto de libertad surge asociado al de «individuo» en los albores de la Modernidad y, a pesar de todos los esfuerzos de la tradición idealista alemana por ampliar su espectro semántico a lo colectivo, permanece ligado hasta nuestros días a su origen individualista.

Frente a las especulaciones más o menos metafísicas de los alemanes sobre la libertad, los enciclopedistas franceses destacarán la «libertad de acción» sobre cualquier otro aspecto, lo que *de facto* la reduce a la capacidad para actuar libremente, o sea sin coacción. Voltaire la define como «la capacidad para hacer cuanto uno tiene el poder de hacer».[9] Con lo que postula implícitamente otras nociones filosóficas concomitantes: entender la «acción» como el efecto o el resultado, en todo semejante al movimiento, de una voluntad («un querer») que sin embargo no es indeterminado sino que está ligado a un «poder», y en segundo lugar, concebir el agente o el actor, es decir aquél que actúa, como un ser dotado de voluntad individual. El concepto de libertad se mueve pues en ese marco: acción / voluntad / poder / individuo.

Se rompía así la concepción tradicional de la acción que la encerraba en las normas y los códigos impuestos por la tradición a los que se debía obediencia. La filosofía tradicional había dedicado textos complejos y en ocasiones prolijos,

9 Voltaire, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1985, p. 366.

al viejo tema de la «obediencia», según la cual la acción humana está marcada por normas obligatorias para todos. Ahí no cabía un concepto fuerte de «individuo», ya que éste no era más que el particular, el uno como todos, para el que valen las normas comunes por las que debe regirse toda acción. Y por lo tanto no cabía tampoco la noción de un individuo dotado de alguna capacidad especial o singular de discernimiento, que le permitiera concebirse como alguien en especial. No cabía el concepto de singularidad.

Ciertamente las rupturas en filosofía rara vez son radicales. Y así podemos encontrar precedentes a esa noción de individuo singular y libre en las formulaciones religiosas sobre el libre albedrío o en el temor que expresan tantos filósofos por la proclividad del hombre hacia el mal. Pero en ellos es característico que la cuestión adopte un tono moral: se trata de explicar cómo es posible que, en un mundo armonioso, dotado de cierta lógica y racionalidad, los seres humanos se aparten de ella y cometan todo tipo de tropelías. Y eso, se argumenta, es debido a su escasa resistencia al mal o a la posibilidad que tienen de no seguir el bien que, sin embargo, está marcado y es obligado. Lo nuevo, que casa mal con estas tradiciones, es formular, como he indicado anteriormente, una imagen del ser humano como alguien dotado de una fuerza o capacidad que le permite enunciar códigos generales, sin que éstos le hayan sido revelados por una fuente religiosa. Esa capacidad de enunciación la llamarán «razón».

Hace falta pues un nuevo pilar para que los diversos conceptos se articulen unos con otros. Hasta ahora hemos hablado de «acción» / «voluntad» / «poder» / «individuo». Le añadimos ahora el concepto clave de «razón». Con ello el pensamiento ilustrado tropezó con un cierto problema: por una parte, sus nuevos conceptos se orientan hacia el ser humano individual, hacia la comprensión de cada ser humano como un individuo singular que tiene en sí mismo la capacidad para actuar de cierta forma. Sin embargo, no sólo tienen esta capacidad todos los seres humanos —aunque como hemos visto con ciertas excepciones, como las mujeres— sino que esa propia capacidad, en tanto que humana, no es individual sino general. O dicho de otro modo, el movimiento de la

libertad y la razón es, en cierta manera, doble: por una parte caracteriza a cada individuo como una «variante de racionalidad», pero simultáneamente la racionalidad es una característica general de la especie. De modo que siendo todos racionales y libres seremos a la vez absolutamente diferentes unos de otros —pues cada uno será él mismo—, y a la vez rabiosamente iguales —todos seremos libres y racionales, todos deberemos querer lo mismo, el bien racional, aunque si cumplimos con él, no será porque alguien nos lo imponga, sino a partir de nuestro propio discernimiento.

La interrelación entre razón y libertad, individuo y colectivo, lo general (racional) y lo individual (racional pero también pasional) recubre así todo el pensamiento ilustrado y fundamenta un orden nuevo, aquél en el que las acciones humanas se engarzan, más o menos armoniosamente, en un tejido teórico y práctico gobernado por la racionalidad común, «a nivel de especie» como gustan de decir los clásicos. Sin tener en cuenta estos dos aspectos, la tradición occidental moderna resulta incomprensible.

El concepto liberal de libertad

A diferencia de los ilustrados racionalistas, los autores liberales, desde los clásicos como John Locke a los neoliberales como Friedrich Hayek, han defendido siempre la libertad como el «poder del individuo para actuar sin constricciones en el ámbito de su esfera de acción», de tal modo que la libertad de cada uno es exclusiva de la de los demás y no inclusiva o, como reza el adagio liberal, «la libertad de cada uno termina donde empieza la del otro». No creo que sea necesario insistir en la metáfora espacial que denota tal expresión, la de una tierra común a repartir entre todos, metáfora que es explícita en algunos autores.

El concepto liberal de libertad es, en éste como en otros muchos sentidos, demasiado restringido, pues concibe la libertad como *el derecho a no ser coaccionado*, que es un aspecto de la misma, pero no entra en la específica situación de los seres humanos en un planeta en el que todos y cada uno

desean sobrevivir, para lo cual hay que apropiarse (¿o compartir?) las riquezas «comunes». Comunes porque están ahí, porque, como decía Kant, la tierra es de todos y es legítimo apropiarse de ella para satisfacer las necesidades pero en consecuencia la *coacción* es ineliminable —la apropiación de los bienes por unos va ligada a la imposición de restricciones a otros. Esa imposición puede legitimarse con múltiples discursos: racial, de género, de superioridad cultural, de proyecto de civilización, de progreso... pero siempre será una legitimación de algo fáctico: la posibilidad de que unos satisfagan sus deseos por encima de los deseos de otros apropiándose por diferentes medios de las riquezas comunes.

Tal vez por ello, los artificios más complejos que ha producido este discurso son el de la legitimación del mercado y el edificio de la ley y del derecho. Su punto de partida se sitúa justamente en la defensa de la libertad individual, unida a la necesidad de que los seres humanos habiten conjuntamente el mundo sin aniquilarse unos a otros, para lo que son necesarios los complejos artificios que norman la socialidad común y la reducen a un intercambio beneficioso para todos.

En este sentido el discurso actúa en dos niveles: en el primero establece la norma del intercambio como norma de respeto de los límites de la apropiación individual; en el segundo intenta fundamentar la racionalidad de tal proceder por vía de la universalización, como el proceder, por lo tanto, menos lesivo para todos y para cada uno, mientras que la puesta en cuestión del «individuo» en la compleja sociedad contemporánea implica la necesidad de pensar procedimientos nuevos de cooperación y de apropiación común, de construcción no dominadora del «común».

Sujeto

Surge así una nueva categoría que hace cuerpo con el resto de categorías de la filosofía moderna, el concepto de *sujeto*. Se ha señalado que ése no es un término que abunde en las filosofías premodernas, como en Descartes o en Spinoza,

sino que marca con su clara presencia el idealismo alemán. Ya hemos dicho que en Kant encontramos el término *sujeto trascendental* para referirse a aquella capacidad sintética y combinatoria que genera conocimiento a partir de las percepciones sensibles, configuradas por medio de las categorías apriόricas. Ese sujeto es más bien un plano de combinación que una actividad propiamente dicha, si bien la reflexión indica que la propia combinación puede ser objeto de conocimiento, aunque sólo de forma muy mediada y adscrita. Jamás el propio sujeto puede captarse a sí mismo en su actividad pensante, razón por la cual no pasa de ser un supuesto o una hipótesis, si bien para Kant la única fundada.

¿De dónde surge pues la idea de un sujeto como actividad constitutiva de un mundo teórico y práctico que pueda pronunciar con fundamento la palabra «yo»? Será Fichte, un joven estudioso de principios del XIX, el que formule esa idea y la fundamente a partir de la introspección reflexiva. Si, como ya preconizara el sabio Agustín de Hipona, cada uno de nosotros se abstrajera completamente de sus condicionantes y se concentrara en la introspección, hallaría un último fundamento de sus acciones al que convendría aquel término. Esa actividad interior configurará la «yoidad», el carácter de «ser-yo» propio del yo. La filosofía de Fichte quizá no es tan conocida ni ha sido históricamente tan decisiva para marcar la emergencia de dicho concepto, pero creo que puede afirmarse que, a partir de su recepción por Hegel y por los grandes clásicos alemanes del siglo XIX, dicho concepto se ha incorporado al pensamiento occidental. Su mayor mérito, el haber definido al ser humano como un «yo» o sea como una actividad intelectual, espiritual y práctica de la que tenemos noticia a través de la introspección y que nos define como seres específicos, todos distintos unos de otros, aunque todos caracterizados igualmente por esa individualidad o *yoidad*. El que todos podamos decir «yo» de nosotros mismos, siendo diferente aquello que nos individualiza, sería una muestra de esa estructura profunda de la personalidad humana por la cual cada uno es sí mismo, algo de lo que tiene noticia en su consciencia. En este sentido cada uno de nosotros es un «sujeto».

Los autores alemanes hicieron malabarismos a la hora de conjugar la «yoidad» o la «mismidad» de los individuos humanos con las exigencias de una acción social conjunta que permitiera la acción colectiva sin destruir la individualidad. Las reflexiones de Fichte y de Schelling, la difícil filosofía de Hegel, intentan por diversas vías conjugar esa fuerza de la individualidad con una forma de Estado «justa», precisamente porque la respeta y la codifica sin anularla. Aún así, estas formas se mueven siempre en la ambivalencia entre un *Estado mínimo*, regido por principios de derecho natural, con presencia efectiva de los individuos en su organización, y un *Estado legítimo*, que lo sería por recoger la voluntad de los individuos aunque éstos estuvieran presentes en él sólo de forma inconsciente. El buen ciudadano de un buen Estado es aquél, dice Hegel, que se obedece a sí mismo al obedecer al Estado pero para eso es necesario que el propio Estado esté configurado de un modo racional, es decir que no haya discrepancias entre el bien individual y el bien colectivo y eso, como ya mostraba la tragedia de Antígona, ocurre en muchas menos ocasiones de lo deseable. A la larga, Hegel tendrá que reservar a la pasión política la capacidad de desarrollar lo universal en las acciones contingentes y personales.[10]

La conciencia y el *yo*

Afortunadamente, a principios del siglo XX, Sigmund Freud nos enseñó a revalorizar el deseo y la sexualidad humana, haciéndonos comprender que el *deseo sexual,* tan temido por toda una tradición, era un elemento importantísimo de la vida humana, potencialmente muy rico. Su concepción del psiquismo como una compleja estructura dinámica de instancias diversas, animadas por la fuerza de los impulsos primarios, mantuvo a distancia a la conciencia, que pasó de ser entendida como el centro de la subjetividad a ocupar un lugar relativamente marginal en el conjunto del aparato psíquico. El descubrimiento de «*lo inconsciente*» le permitió

10 Véase en especial *Líneas fundamentales para una filosofía del derecho* (1970) y *Lecciones de Filosofía de la Historia universal* (1985).

afirmar que gran parte de nuestra vida psíquica discurre al margen de ella, limitándose su función a una especie de sistema de criba que soterra determinadas pulsiones, aquéllas que el sujeto percibe como nocivas, y sólo deja acceder a ella las que le resultan inocuas. Asimismo la dinámica de las pulsiones se mostró suficientemente compleja[11] como para que las pulsiones soterradas alimenten un complejo mecanismo de desplazamiento, fijación, repetición […] que constituye nuestro aparato psíquico, sin que la tensión entre «el principio del placer» y el «principio de realidad» llegue nunca a desaparecer.

No la conciencia sino los impulsos o pulsiones psíquicas son el motor del vivir humano, por más que no siempre aquello que requieren sea compatible con las normas e imposiciones culturales. La cultura burguesa racionalista luchó denodadamente por restringirlos y limitarlos; su quiebra desde finales del siglo XIX supuso un reconocimiento de la imposibilidad de tal empeño y, en ocasiones, una irrupción de «lo inconsciente», de las tendencias demonizadas y reprimidas.

Con ello se planteaba sin embargo un nuevo problema. Dado que Freud estaba lejos de presentar el psiquismo como un conjunto armónico de deseos que chocara con la realidad exterior, sino que ya desde *Más allá del principio del placer* (1920) se empeñaba en situar en él al menos dos impulsos de direcciones opuestas, los famosos *Eros* y *Thanatos*, o la libido, en tanto pulsión amorosa y la pulsión de muerte, el conflicto se desplazaba a la tensión característica de la propia psique, haciendo de ésta una dinámica compleja, arrastrada por pulsiones contrarias, y sólo capaz de un equilibrio precario. Como él mismo dice, resumiendo el sentido de sus investigaciones:

> Desde un principio se me presentaron en mutua oposición los instintos del *yo* y los instintos objetales. Para designar la energía de los últimos y exclusivamente para ella, introduje el término *libido*; con esto la polaridad quedó planteada

---

11 Freud, S., esp. *Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis*, *Los instintos y sus destinos* y *Lo inconsciente*, Madrid, Alianza, 1998.

> entre los instintos del *yo* y los instintos *libidinosos*, dirigidos a objetos, o pulsiones amorosas en el más amplio sentido. […] El factor decisivo del progreso [ulterior] fue la introducción del concepto de *narcisismo*, es decir el reconocimiento de que también el *yo* está impregnado de *libido*; más aún que primitivamente el *yo* fue su lugar de origen y en cierta manera sigue siendo su cuartel central. Esta libido narcisista se orienta hacia los objetos, convirtiéndose así en libido objetal, pero puede volver a transformarse en libido narcisista […]. Dado que también los instintos yoicos resultaban ser libidinales, por un momento pareció inevitable que la libido se convirtiese en sinónimo de energía instintiva en general, como C-G. Jung ya lo había pretendido anteriormente. Sin embargo esta concepción no acababa de satisfacerme, pues me quedaba cierta convicción íntima, indemostrable, de que los instintos no podían ser todos de la misma especie. Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquél, que tendiese a disolver estas unidades y a retornarlas al estado más primitivo, inorgánico. De modo que además del Eros, habría un instinto de muerte; los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos […] progresé algo más aceptando que una parte de este instinto [de muerte] se orienta contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. […] El término libido puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte […]; aún donde [éste] aparece sin propósitos sexuales, aún en la más ciega furia destructiva, no se puede dejar de reconocer que su satisfacción se acompaña de extraordinario placer narcisista, pues ofrece al *yo* la realización de sus más arcaicos deseos de omnipotencia. Atenuado y domeñado, casi coartado en su fin, el instinto de destrucción dirigido a los objetos debe procurar al *yo* la satisfacción de sus necesidades vitales y el dominio sobre la Naturaleza.[12]

Esta temática ha dado pie a una amplia discusión en la historia del psicoanálisis entre quienes aceptan la primacía de las dos pulsiones y quienes la rechazan, incluídos aquéllos que matizan la distinción, entendiendo que no se trata de

---

12 Freud (2006), *El malestar en la cultura,* p. 61-6. Es interesante comparar este texto con *Más allá del principio del placer* (2005) [1920], donde Freud da un resumen muy semejante de la evolución de su doctrina, esp. pp. 131-4.

una diferencia de naturaleza sino de diferenciaciones de la energía psíquica que se encadenan dando lugar a repeticiones de distinto signo. Así Lyotard afirma:

> Pero ustedes tienen más bien que comprender, para cambiar de referencias, que los dos principios, Eros y Muerte, de la última teoría de las pulsiones de Freud (*Más allá…*,1920), no son dos instancias dotadas cada una de un principio de funcionamiento diferente, que permitiría identificarlas a partir de sus efectos o síntomas respectivos en el «psiquismo» o sobre el cuerpo. No es verdad que Eros sea hacedor de conjuntos, de sistemas, compositor y maestro-gavillador, que las pulsiones de muerte sean, *por otra parte,* las destructoras de los sistemas, desconstructoras, desgavilladora […] hay una maquinaria pulsional instalada, que funciona *por su cuenta,* y esta maquinaria no camina según la muerte o según el Eros, sino según ambos; erótica porque se trata de una máquina regulada, letal porque es una máquina que (se) descompone pero además mortal por ser regulada [en el sentido de producir muerte] y viva debido a su desarreglo. En consecuencia hay dos principios y esos dos principios no son instancias identificables por sus respectivas funciones: Eros puede desatar y liberar, la Muerte atar hasta estrangular.[13]

Así pues, antes que unidades monolíticas y transparentes a nuestra conciencia, los seres humanos somos compuestos difíciles de conjuntar, amenazados en nuestro precario equilibrio por las tensiones derivadas de las pulsiones básicas, que nos llevan a repetir situaciones placenteras o en la terminología de Deleuze, a producir «encuentros afortunados». Con la particularidad de que esa producción, óptima para el equilibrio de nuestro psiquismo puede chocar con las exigencias del sistema social y económico en el que vivimos, con las prescripciones de nuestra cultura y nuestro medio, obligándonos en el mejor de los casos a un combate sin fin en el mantenimiento de nuestra singularidad y condenándonos, en el peor, a un sinfin de penalidades físicas y de dolencias psíquicas.

El siglo XXI nace así a la posibilidad de «vivir» los deseos de un modo desconocido hasta ahora, aunque las dificultades articuladas socialmente que se oponen a ello sean

13 J. F. Lyotard, *Economía libidinal,* México, FCE, 1990, pp. 63-65.

considerables y aunque eso le exija también repensar los propios términos del deseo y su composición colectiva, como veremos posteriormente. Quizás por ello la exigencia de desarticulación de esas costumbres, ritos y normas sea una exigencia tan viva en la sociedad de hoy.

¿Muerte del sujeto?

La filosofía de la libertad, la conciencia y el sujeto es, en su forma más elaborada, la filosofía más completa de la occidentalidad europea moderna, estatalista y burguesa. Legitima los Estados nacionales como plasmación de sujetos históricos —en este caso «pueblos»— capaces de dotarse de legislaciones y reglamentos políticos que incardinan la acción colectiva de los particulares con el bien común. A pesar del rasgo individualista de la «libertad» y a diferencia del pensamiento liberal, gran parte de la tradición europea, marcada por el romanticismo y por los nacionalismos, así como por las exigencias de fuertes movimientos colectivos como el movimiento obrero, no entiende el Estado a partir de un pacto entre voluntades divergentes y entre individuos competitivos, sino que postula una generalidad en la que todos están instalados y de la que el Estado es voz y representante. En consecuencia, funda una teoría del sujeto político —sea el Estado, el pueblo o los individuos históricos— sobre la que construir una filosofía política legitimadora del poder político ejercido en su nombre. Ese «hablar en nombre de otro» caracteriza a su vez los sistemas de representación típicos de la delegación de poderes en las democracias occidentales en cuya gestión no podrían participar todos los ciudadanos en función de su número. En consecuencia podemos decir que Heidegger está en lo cierto cuando acusa a esta filosofía de ser «egológica», centrada en un *ego* (*yo*) que se amplifica hasta límites extraordinarios, acogiendo bajo esta figura no sólo el yo personal y humano de cada uno, sino el yo hinchado de los Estados, las naciones y los pueblos. El yo colectivo no es más que una transposición a otro ámbito del yo individual y mantiene a nivel colectivo los rasgos propios de aquella individualidad. Así se habla de «temperamento» de los pueblos, de «iniciativa» de las naciones,

de «prerrogativas» de los Estados como si estuviéramos hablando de individuos, lo que constituye uno de los rasgos específicos de la mistificación del lenguaje político moderno.

La filosofía contemporánea a partir de los años sesenta del siglo pasado ha emprendido una lucha sin cuartel contra estos conceptos. De la mano del estructuralismo y en especial de Foucault ha empezado a preguntarse por los significados latentes de toda esa terminología, acabando con la tan celebrada «muerte del sujeto» de los post-modernos. Por fin nos hemos dado cuenta de las trampas incluidas en una terminología venerable que oculta los dispositivos de la acción y del pensamiento. Fue sin duda Foucault uno de los impulsores de este cuestionamiento cuando, al investigar los procesos teórico-prácticos de formación de conocimiento (discurso), descubrió que la perspectiva adecuada que se debe adoptar en el análisis no es la del presunto sujeto individual con su sensibilidad y su entendimiento, sino la de las prácticas en las que se genera un discurso sobre un objeto. No es el médico el que enuncia la enfermedad sino todo un aparato discursivo y práctico —normas de ejercicio de la medicina, academias, planes de estudios, informes clínicos…— el que va definiendo la enfermedad al trazar todo un conjunto de demarcaciones entre salud y enfermedad, entre tratamiento de sanos y de enfermos, entre derechos y exigencias de unos y de otros, unido a una jerarquía más o menos compleja de clasificaciones, y a un catálogo de síntomas.

En este marco el «sujeto enfermo» es aquél que queda demarcado por todo el sistema de enunciación, independientemente de cualquier pretendida «subjetividad». El resultado paradójico de su investigación es que el sujeto en vez de ser lo más interno, aquella estructura íntima de la que tendríamos noticia en la conciencia (personal) es lo más externo, aquella calificación a la que estamos sujetos en un marco discursivo. La conciencia, de darse, no es más que el redoble interpretativo que reformula como a partir de sí, lo que es a partir de otro(s).

Ahora bien, si el sujeto es construido «desde el exterior», o sea desde los códigos y dispositivos existentes en una cultura, está claro que no podemos seguir hablando de «seres

libres» como algo con sentido. Más bien al revés, los seres humanos si algo no somos es precisamente libres, pero no porque, como señalaba d'Holbach estemos sometidos a las fuerzas naturales, aún ignorándolo, sino porque somos construidos desde «lo social» como polos de anclaje de su discurso. Y, lo más paradójico de todo, somos construidos como seres libres, porque la libertad forma parte de ese discurso, lo cual permite a su vez, como el propio Foucault va a señalar, una suerte de disciplina y de castigo que afecta a la interioridad de la persona. O dicho de otro modo, el discurso de la libertad garantiza la construcción de individuos que interioricen el principio de su responsabilidad y de su conciencia y a los cuales, por lo tanto, les será exigible la conformidad con una serie de códigos que presuntamente provienen de sí mismos. La socialización de ese discurso y la formación del «yo» a través de la educación sería la mejor garantía de la sumisión.

A partir de estos análisis el pensamiento post-moderno —en las décadas de 1980 y 1990— decretó «la muerte del sujeto», o sea el fin de la filosofía ilustrada e idealista y la apertura de un espacio nuevo para el que todavía nos faltan categorías. Y aunque la mayoría de los post-modernos hicieran su crítica desde una perspectiva de deslegitimación retórica y clasista que no puedo compartir, eso no obsta para que podamos aprovechar algunas de sus tesis para repensar el antiguo término «libertad» en el marco de la acción política contemporánea.

2. *La acción colectiva*

De cómo la acción política en el marco de los movimientos sociales hace saltar algunas de las consideraciones clásicas de la doctrina liberal del derecho y del Estado, permitiéndonos introducir un nuevo concepto de la construcción política de la libertad colectiva, no restringida a los mecanismos institucionales establecidos ni a los acuerdos y pactos entre individuos.

COMO YA HEMOS SEÑALADO, la noción de libertad va unida en el discurso moderno a la construcción del concepto de «individuo», al que se entiende como su soporte. Y hemos visto también que los conceptos de «individuo» y «sujeto» sólo en parte se corresponden, pues tienen genealogías distintas. «Individuo» proviene del latín *individuum*, consta de la partícula «in» (no) y por su raíz pertenece al grupo de términos que significan «dividir». Por consiguiente «individuo» se suele entender como aquel elemento «no divisible», aquello que ya no se puede dividir, en cierta forma el átomo social mínimo [átomo tiene la misma estructura semántica en griego, formado por «a» (no) y «*thom» (dividir)]. Suponemos que los individuos son seres humanos singulares, pero podrían ser también entes de otro tipo (jurídicos, políticos…) de modo que también podríamos hablar de «individuos» o entes indivisibles refiriéndonos a entes políticos —los Estados como individuos— o jurídicos —las sociedades anónimas como individuos jurídicos.

En la filosofía moderna la noción de individuo surge con fuerza en el periodo ilustrado aunque también, ¡cómo no!, tenga antecedentes relevantes.[1] En el Renacimiento el individuo no es sin embargo el desnudo individuo moderno, sino que forma una unidad indivisible con sus pertenencias y en cierta forma, con su modo de vida. Dicha concepción se sustenta en una ideología pre-burguesa de la propiedad natural que uno tiene sobre sus recursos vitales y sus capacidades de supervivencia: la tierra que labra y sus frutos, el resultado de su trabajo artesano, la casa y la familia. Ciertamente ese substrato ideológico se refina en las concepciones individualistas del liberalismo moderno, dando lugar a una concepción de individuo como aquél que es capaz de actuar sin constricciones externas, para lo cual necesita cierta propiedad o, al menos, cierta garantía de permanencia de sus medios de vida, siendo esta idea la que informa el individualismo moderno.

Y sin embargo, la acción social o la acción colectiva es muy difícil de pensar a partir del individualismo. Como mucho podemos llegar a presentarla como acción inter-personal, es decir como acciones que implican relaciones entre dos o más individuos, pero se hace difícil mostrar en detalle cómo los individuos, entendidos como últimos reductos indivisibles, entran en relaciones constitutivas con otros, formando grupos o colectivos más amplios que rebasen lo individual y que sean capaces de configurar y de hacer respetar auténticas regularidades sociales.

En este marco de pensamiento el problema de la acción social consiste, precisamente, en que trata de un tipo de acciones que incluyen de modo constitutivo la referencia a la alteridad, pues se definen por referencia a aquellos otros con quienes interactúan los sujetos de la acción, ya sea directa o indirectamente y, al menos en muchos casos, incluyen una referencia normativa. En sociedades complejas ese tipo de

1 El famoso trabajo de J. Burkhardt sobre el Renacimiento italiano dedica todo un capítulo a lo que llama el «surgimiento del individuo», explícito en algunas personalidades políticas y culturales del periodo, que presentan caracteres de genialidad. *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992, pp. 141 y ss.

acciones se acumulan unas sobre otras, generan relaciones que se codifican y se estructuran de tal modo, que se presentan como ámbitos específicos de intervención que regulan aspectos diversos de la vida colectiva. Pueden ser consideradas formando sistemas o subsistemas de lo social que albergan todo un repertorio de actuaciones normadas, ya sea desde lo jurídico o desde lo consuetudinario, y que incluyen, explícitamente, aspectos interactivos y relacionales ordenados. El derecho constituye uno de los subsistemas principales ya que configura formalmente todos los demás, al tiempo que el lenguaje forma el medio compartido de la acción social.

La teoría moderna de la libertad, centrada en el individuo, obliga a enfocar dicha acción social siempre a partir de éstos, caracterizándola como aquel tipo de acciones posibles para individuos atomizados y autónomos que, en tanto que tales, no tienen lazos de dependencia con sus semejantes o los reducen a la mínima expresión, sin que a la vez dichos individuos puedan sobrevivir si no es, precisamente, recomponiendo dichos lazos. De ahí que las doctrinas individualistas sean siempre profundamente ambivalentes: exaltan la individualidad, lo que en tantas ocasiones conlleva ensalzar la autonomía y la originalidad de los individuos, cuyos lazos con sus semejantes son siempre de «segunda naturaleza»: jurídicos, políticos, laborales… pero simultáneamente no pueden eliminarlos, ya que los seres humanos somos profundamente sociales y mucho más dependientes que independientes de todo aquello que nos rodea, tanto de lo que recibimos de las generaciones que nos han precedido como de todos aquellos con los que compartimos el espacio y el tiempo.

Es por esto que, a partir de los presupuestos liberales, la acción colectiva sólo pueda entenderse como «acuerdo», «consenso» y «contrato». No se trata de si es mejor el acuerdo que el conflicto, pues ambos están inscritos en la historia de las relaciones sociales en proporciones semejantes, y, en consecuencia, es difícil aceptar que el «consenso» o el «diálogo» sea considerado racionalmente lo mejor por la mayoría de los seres humanos y que, sin embargo, se empeñen en proseguir el conflicto. Más bien el problema reside en que, si se acepta que la estructura básica de lo social es la de estar compuesta por «individuos» y éstos se caracterizan por ser

libres, es decir, por no admitir constricciones externas, el único modo de que establezcan relaciones entre ellos será a través de las fórmulas del «contrato» —intercambio beneficioso para ambos—, del «acuerdo» —convenir en fórmulas comunes que respetan la individualidad pero permiten la acción conjunta—, el «consenso» —se generan actuaciones comunes que puedan ampliarse y extenderse— y el «pacto» —cada una de las partes cede algo en aras de conseguir el acuerdo.

Estos conceptos resultan extremadamente pobres para pensar la socialidad contemporánea. Por un lado, y como James O'Connor pone muy bien de relieve, en las sociedades capitalistas desarrolladas, el tipo clásico de individuo como aquél que goza de «libertad frente a las limitaciones externas», libertad que está basada en cierta propiedad individual de los medios de producción, prácticamente ha desaparecido y sin embargo, dado que forma la base ideológica del sistema capitalista dominante, su idea se ve reproducida constantemente por medio de diversos espejismos, siendo desplazada hacia el individuo consumidor.[2] Por otro, la insistencia repetida desde los autores de la Escuela de Frankfurt en el espesor propio de lo social y el esfuerzo de la sociología por desmenuzar la dinámica colectiva e impersonal de los subsistemas sociales ha desembocado en una consideración de los mismos como ámbitos estructurados por reglas objetivas de comportamiento, en parte basadas en su forma jurídica y en parte compartidas de modo inconsciente por individuos que actúan en el marco de una misma lengua y/o una misma cultura. Este enfoque permite descubrir formas de integración sistémica desprovistas de normas en el sentido explícito del término, pero que garantizan la estabilidad social.

Resulta extraordinariamente paradójica la forma en que la defensa de una mayor libertad individual se alió en los años sesenta y setenta con una crítica anticapitalista, que atacaba el sistema por su autoritarismo y su despotismo, por su negación de la autonomía y de la creatividad en los entornos

---

2 J. O' Connor, *Crisis de acumulación*, Barcelona, Peninsula, 1989, p. 29-30. Véase igualmente St. Lukes, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 39 y ss.

laborales y sociales, por su unilateralidad y por la homogeneización que ocasiona con sus métodos dirigistas y represivos. Amplificada en las luchas sociales del momento, esta denuncia, que iba ligada a la exigencia de autonomía, contribuyó a socavar la capacidad del sistema económico capitalista para lograr la reproducción social con sus sutiles sistemas de dependencia; profundizó la crisis y contribuyó a debilitar los lazos sociales que permiten la reproducción, pero no fue capaz, al menos hasta el momento, de hacer visible una alternativa. En este sentido puede decirse que nociones liberales como la propia noción de individuo, tienen una profunda capacidad de desestructuración social, ya que si bien han surgido, como todo el credo liberal, con las primeras revoluciones burguesas, en el caso de que sean adoptadas por las poblaciones, aunque sólo sea por determinadas capas, y sean aplicadas en los entornos de vida —en el trabajo, en las relaciones personales, en la familia…— provocan enormes dificultades a la gestión capitalista de la fuerza de trabajo y, en último término, comprometen la reproducción del sistema capitalista en términos económicos y sociales.

Ésta es una de las razones por las que, tras el auge de los movimientos y de las huelgas del '68 y después de unas primeras concesiones salariales, los sectores patronales comprendieran el peligro que representaban las nuevas exigencias de mayor libertad y autonomía e hicieran un esfuerzo por integrarlas en la nueva gestión de las empresas, desvinculándolas de su contexto de crítica global al sistema.[3]

Con ello observamos que la cuestión de la libertad no sólo remite a un concepto de individuo, entendido como soporte de dicha libertad, sino que está emparentada con modos específicos de abordar la acción colectiva. Por un lado supone que los individuos libres actúan colectivamente en el marco de instituciones colectivas, por otra, que esa actuación pasa siempre por la interiorización y la aceptación por parte de los individuos de las normas y relaciones específicas de sus Instituciones, lo que no es óbice para que éstas adquieran

3 L. Boltanski y E. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, Cuestiones de Antagonismo, 2002.

cada vez más peso en la organización colectiva, limitando extraordinariamente las opciones personales en un equilibrio inestable que puede representar una fuerte merma de las libertades personales. En último término, la libertad individual implica, como su otro polo, la colectividad o la sociedad, pero pretende que tal sociedad no sea «natural», sino que presupone que los individuos forman parte consciente y voluntariamente de ella. Como veremos a continuación estos supuestos producen intrincadas paradojas, algunas de las cuales han sido puestas de relieve por los análisis contemporáneos de la acción social.

El establecimiento de normas y su legitimación

El punto nodal de la acción colectiva se encuentra en la creación de instituciones y espacios de interacción social que sean aceptados y compartidos por todos aquellos que se encuentran involucrados en ellos. Si se admite que esos espacios son disimétricos y no siempre satisfactorios desde el punto de vista de los agentes, la cuestión se traslada al problema de la *legitimación,* entendida como la pregunta por las razones de la validez de los edificios institucionales, que obliga a los ciudadanos a asumir la obediencia a las normas.

En los regímenes teocráticos esas Instituciones encuentran la fuente de su legitimidad en su referencia a un texto sagrado: Moisés, a quien Jehová entrega las Tablas de la Ley, con las que alejará a su pueblo de la idolatría y el caos o, por citar sólo otro ejemplo, la referencia a las normas fundamentales de la religión cristiana y la sacralización de los monarcas en los regímenes premodernos. Las atroces guerras de religión en la Modernidad europea obligaron a inventar Instituciones comunes en las que, por vez primera, se mostrara abiertamente el carácter artificioso de las Instituciones humanas, de tal modo que su legitimidad no pudiera basarse en discursos extraños al ámbito jurídico y político, sino que debiera enraizarse en las características de la acción común.

El prejuicio racionalista y el miedo al caos inherente a una sociedad de clase podrían, tal vez, explicar por qué esta artificiosidad se redujo al principio normativo, según el cual el punto clave reside en el establecimiento de normas que puedan ser reconocidas por todos, en la creación de dispositivos de intervención y en su *legitimación,* minusvalorando el proceso de constitución colectiva en beneficio de la gobernabilidad.

Así vemos que, según la doctrina liberal, normas e instituciones surgen, o al menos hay que concebirlas *como si* surgieran, de la voluntad colectiva a través de un pacto, de un contrato o de una deliberación. Es de enorme importancia el papel que la palabra y la escritura adquieren en ese proceso, hasta el punto de que, sin ellas, toda la institucionalidad humana sería imposible. Ellas son las que guardan la memoria de lo que se pactó, se decidió y se acordó y de ahí adquieren los textos ese carácter sacro. En las sociedades ágrafas los mitos guardaban esos contenidos sociales que permitían la convivencia y era este carácter sagrado el garante de su pervivencia en la mutabilidad de los tiempos y de las gentes, pues el problema no son, como piensan algunos, los deseos incontrolados de los individuos, sino la mutabilidad de las situaciones que hacen que acuerdos que, en un momento parecían o resultaban suficientes para mantener los equilibrios sociales, se rompan en otro. La acción política tiene que asegurar la convivencia en el cambio pero, para eso, sociedades ya no ágrafas sino expertas en la escritura necesitan adaptar y releer sus propias normas con el fin de actualizarlas. Empeñarse en perpetuar acuerdos pasados como si fueran acuerdos racionales eternamente válidos, es quedarse por detrás de los acontecimientos.

Desde esta perspectiva el debate se concentra en el carácter *normativo* de la acción colectiva y en la *legitimidad* de las normas e instituciones. El peso de esta tradición ha hecho imposible pensar en una acción colectiva que no se rija por normas o reglas que serán tanto más legítimas cuanto más universales, de modo que la acción social parece coincidir sin resquicios con las actuaciones de las autoridades y del Estado. ¡Como si sólo ellos fueran los agentes legítimos de la acción política colectiva! Con ello se refuerza la larga cadena de la que da fe la extraordinaria fortaleza del discurso liberal:

por una parte lo social se reduce a la acción de unos individuos autónomos y libres que compiten entre sí, aunque eventualmente puedan también cooperar; por otra, esos mismos individuos logran alcanzar acuerdos de no intromisión en los negocios ajenos que les permiten vivir en comunidad. Y todo el edificio reposa en la imagen de los seres humanos definidos como «centros de conciencia independientes, únicos generadores de sus deseos y preferencias».[4]

La legitimidad de la ley y el derecho modernos

Durante los primeros siglos de la Modernidad, entre el Renacimiento y el siglo XVIII, el afianzamiento de la individualidad moderna «libre» va a la par del reforzamiento de los lazos del derecho como modo de normar las relaciones colectivas. La libertad de los agentes es el supuesto en el que se apoya la fundamentación del derecho como edificio complejo de leyes que regulan el discurrir y el concurrir de las libertades. En la concepción liberal del derecho, la libertad de cada uno/a choca con la de los demás con los que tropieza en la sociedad, razón por la cual el derecho regula los límites de las correspondientes libertades y los conflictos entre ellas. Sin duda subyace la idea de que las libertades son «concurrenciales» y no «composibles», aunque bajo determinados presupuestos sean armonizables. Y en alguna de sus modalidades, como por ejemplo la teoría de los derechos naturales, presupone una especie de «naturaleza humana» como base intangible del derecho, cuyas prerrogativas éste no debería conculcar. Dicho sea de paso, los derechos humanos funcionan como límites de la ley y en este sentido aportan justificación a su crítica, pero desde un punto de vista teórico se apoyan en una concepción poco sostenible de la «naturaleza humana».

En lo que respecta al llamado derecho natural, los historiadores del derecho subrayan cierta continuidad entre el iusnaturalismo medieval y el moderno, de modo que éste

---

4 St. Lukes, *op. cit,* p. 101.

puede retrotraerse a aquél. La pretensión del primero era ofrecer normas verdaderas con independencia de las contingencias temporales, precisamente por tratarse de normas éticas o jurídicas incardinadas en un orden cosmológico, cuya última razón de verdad se remitía a la creación divina. Para este viejo iusnaturalismo la fuente del derecho era la razón humana, pero sólo en cuanto don divino que permitía a los seres humanos participar en el orden general. Se daba así una correspondencia entre ley divina y ley humana, que era correlativa a la que existía entre Revelación y Razón, que garantizaba, en última instancia, la validez y legitimidad de las normas e introducía un elemento trascendente en la legitimidad del poder del monarca.

El antiguo derecho natural cristiano había establecido ya una diferencia entre el derecho natural absoluto y el relativo, atendiendo el primero a las normas ideales que deberían regir la conducta humana y el segundo a aquellas deficiencias debidas a las imperfecciones de la naturaleza. Tras Hobbes y Locke, éstas serán atribuidas a las características de la naturaleza humana propiamente dicha, entre otras al predominio de las pasiones; pero al no admitir la «caída», que habría sido provocada por el pecado original, el derecho se distanció de la religión, acercándose por el contrario a la antropología filosófica preponderante en la época. El vehículo de su naturalización fue el concepto de «ley natural», entendida como expresión de las regularidades propias de la naturaleza/razón humana.

El derecho natural moderno se concibe pues como un conjunto de *leyes* de carácter imperativo que establecen los derechos y deberes de los individuos en su trato mutuo; como leyes de tipo racional, es decir universales y válidas para todos/as en cuanto seres dotados de razón e independientes de las pasiones e inclinaciones propias de cada uno/a; en fin, como un conjunto de normas que obligan universalmente a su cumplimiento por su concordancia con la naturaleza humana. Sus grandes textos fundacionales son la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), la Constitución francesa de 1791 y la Constitución americana (1787). Éstas son las bases del constitucionalismo moderno.

A tono con los inicios de este constitucionalismo, diversos autores se esforzaron por basar la legitimidad del edificio jurídico-político en su racionalidad interna; se trata del tema clásico de la *fundamentación del derecho*, abordado entre otros por Kant a finales del siglo XVIII. Según su planteamiento, el derecho configura un conjunto de leyes o normas que rigen (o deberían regir) las actuaciones humanas, dibujando un conjunto armónico, ya que unas no pueden ser contradictorias con las otras. La garantía para que no haya contradicciones está en el formalismo de la ley, apoyado en el principio de generalización; es decir, si generalizamos cualquier norma de modo que se aplique a todos por igual sin menoscabo de la libertad de ninguno de los afectados, la norma será válida cuando podamos pensarla como una «acción que permite (ella o su máxima) conciliar la libertad del albedrío de cada uno con la de todos, según una ley universal».[5] Esta «ley universal» es la de la compatibilidad de las libertades según principios racionales.

En consecuencia Kant define el Derecho como «el conjunto de las condiciones por medio de las cuales el albedrío de uno puede conjugarse con el de los demás según aquella ley universal de la libertad»,[6] que no es otra que su compatibilidad. Se trata del conjunto de normas que regulan el aspecto externo de las relaciones inter-humanas respetando el postulado de la libertad personal. Pero ésta, a su vez, se caracteriza como la capacidad humana de atenerse a los principios racionales, de tal modo que la fundamentación kantiana legitima a la vez la obediencia a la ley por parte de los seres humanos y la racionalidad de aquélla. De no darse ese doble gozne, o sea, si los seres humanos no fuéramos, primordialmente, seres racionales que sentimos en nuestra conciencia el imperativo del deber —es decir si no pudiéramos, por razones diversas, controlar las pasiones o los impulsos, o bien no tuviéramos tal conciencia moral— o bien si las leyes no se atuvieran a los principios racionales, es decir, si primaran unos intereses particulares sobre otros, el principio de «obediencia debida» saltaría por los aires.

5 Kant, *Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, Introducción, parag. C, p. 39.
6 *Ibidem*.

De ese modo la teorización kantiana puede servir también como justificación de la «desobediencia» racional. Pero ello exige seguir manteniendo un concepto abstracto y ahistórico de Razón, difícil de sostener en las sociedades contemporáneas.

Por otra parte y en la medida en que la tradición racionalista deshistoriza el pacto social, o sea, lo entiende como aquella idea que funda el derecho aunque nunca tal pacto haya tenido lugar, deduce de ahí, con toda lógica, que:

> El origen del poder superior […] es inescrutable para el pueblo que lo soporta [...] Si ha precedido originariamente como un *factum* un contrato efectivo de sumisión al jefe del Estado […] o si la violencia fue anterior y la ley vino sólo después, o bien ha debido seguir este orden, son éstas sutilezas completamente vanas para el pueblo, que ya está sometido a la ley civil, y que, sin embargo, amenazan peligrosamente al Estado; porque si un súbdito que hubiera meditado sobre el origen último del Estado quisiera resistirse a la autoridad en ese momento reinante, sería castigado, aniquilado o desterrado (como un proscrito, *exlex*), según las leyes de tal autoridad, es decir, con todo derecho.[7]

Difícil pensar un círculo más perverso: el súbdito tiene todas las obligaciones ante la ley, mientras que el soberano sólo tiene el deber de actuar justamente, pero en el caso de que no lo haga, la propia legitimación del Estado de derecho le garantiza la impunidad. Otra cosa, afirma Kant, sería aceptar la coexistencia de dos poderes en un mismo Estado lo cual sería contradictorio con el poder omnímodo de éste. No en vano Kant se sitúa plenamente en el llamado «despotismo ilustrado» según el cual, la obligación fáctica de los súbditos a obedecer se conjuga con el deber, moral en ese caso, del gobernante para adecuar la legislación a los principios racionales.[8]

---

7 *Idem*, p. 150.

8 Véase a modo de ejemplo toda la crudeza del texto kantiano: «De aquí se sigue, pues, el principio: el soberano en el Estado tiene ante el súbdito sólo derechos y ningún deber (constrictivo). Además, si el órgano del soberano, el *gobernante*, infringiera también las leyes, por ejemplo procediera contra la ley de la igualdad en la distribución de las cargas públicas, en lo que afecta a los impuestos, reclutamientos, etc., es lícito al súbdito *quejarse* de esta injusticia, pero no oponer resistencia […] Tampoco puede haber en la Constitución misma ningún artículo que permita a un poder estatal oponer resistencia al jefe supremo, por lo tanto limitarle, en caso de que viole las leyes constitucionales […] Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por lo tanto,

Es importante mencionar aquí la diferencia con Spinoza. Para este autor, que no en vano escribe más de cien años antes, la obediencia de los súbditos en cualquier Estado está en relación de equilibrio con su potencia de obrar, de tal modo que, si bien no tiene sentido incluir en la legislación el derecho de los súbditos a rebelarse contra las supremas potestades (el poder instituido), éste no logrará eliminar el peligro de la subversión popular en el caso de que actúe contra los intereses de las poblaciones. Así, en vez de entender la legitimidad de la ley y del Estado como un «poder trascendente» que no puede ponerse en cuestión —de ahí que haya que concebirlo «como si» derivara de la voluntad común aunque no haya prueba alguna de tal constitución común— hay que verlo como un «poder inmanente» renegociado permanentemente en el seno de sociedades (comunidades) complejas que son capaces de encontrar los nexos de su mantenimiento, incluso por medio de la rebelión abierta y la recomposición de los poderes públicos, si éstos atentan contra la supervivencia del común.

La cuestión de la soberanía atañe pues a la pregunta por la legitimidad del poder (político), que sanciona el derecho de mando o de autoridad como potestad exclusiva de las autoridades políticas. Obviamente la legitimación de la soberanía moderna implica transformar la mera fuerza fáctica de un sector social, de una capa o de una clase, inclusive de una dinastía, en autoridad legítima sobre un territorio y una población, autoridad que debe ser acatada obligatoriamente por todos los habitantes. Significa pasar del lenguaje del hecho al lenguaje del derecho.

Así, el tema de la soberanía aparece ligado a la constitución del Estado moderno, elevado al rango de único sujeto político legítimo. Y no es casual que el término pertenezca a

resistencia legítima del pueblo». *Ibidem*, pp. 150-1. Es interesante notar que, siendo la publicación del texto de 1795 (ó 1796), Kant se vio obligado a incorporar en este punto una larga nota en la que menciona la suerte de Luis XVI, decapitado en enero de 1793, presentando dicha «*ejecución* como la total *inversión* de los principios de la relación entre el pueblo y el soberano […] de suerte que tal violencia, con la frente bien alta, y siguiendo principios, se eleva sobre el derecho más sagrado; lo cual, como un abismo que lo devora todo sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible», p. 154.

la misma familia que «soberano» pues, en un principio, la soberanía trata de las tareas que son prerrogativas del soberano, a saber, el mantenimiento de la paz, tanto externa como interna, y la declaración de guerra. Como vemos en los diversos autores creadores de esta teoría, desde Bodino a Hobbes y Locke, por no hablar del propio Kant, la soberanía exige reducir los poderes internos en un territorio, condensándolos en manos del soberano y a la vez crear un sistema interestatal, cuyas relaciones se regirán por la guerra y/o por los acuerdos internacionales pero de tal modo que cada Estado será soberano en su propio territorio y sobre su propia población. En el esquema colonial clásico los territorios de la metrópoli extienden su soberanía sobre las colonias que pasan a formar parte, a pesar de su lejanía geográfica, de su integridad territorial.

No voy a entrar en la famosa cuestión de la división de poderes. Lo que me interesa es señalar cómo el ejercicio del poder sobre la vida y la muerte, que es la clave de la soberanía, se va a entender a partir de Rousseau como una prerrogativa que el soberano tiene en cuanto representante de la «voluntad general», en Hegel como personificación del poder general del Estado-pueblo, pero en ambos de tal manera que, si bien el ciudadano no tiene ningún poder de rebelión frente al soberano, éste no debe atentar contra «el bien común», es decir contra la supervivencia del propio Estado, aunque para ello pueda poner en peligro incluso la vida de los súbditos, en un círculo análogo al que anteriormente hemos visto en torno al derecho y la ley.

El poder del soberano se presenta como acción de un «uno», que actúa en representación de los «muchos», otorgando a éstos una unidad de mando imprescindible para la coherencia política. Y especialmente para la toma de decisiones ya que éste es el reto último de la soberanía: quién toma las decisiones y qué decisiones se toman, cuáles son los problemas y cuál es su agenda, cuál la temporalización y cuál el rango. Ya que si bien en periodos de relativa paz ese poder puede presentarse como mera aplicación del ordenamiento jurídico, en periodos convulsos sale a la luz el «poder constituyente», es decir aquel poder con capacidad para crear un nuevo ordenamiento jurídico y para definir de nuevo el ámbito político. Para Spinoza, como Negri pondrá de relieve,

ese poder recae siempre en la «multitud» pues no es enajenable ni transferible. Para los teóricos de la razón de Estado, ese poder recae en el propio Estado o en su caso en el ordenamiento jurídico que siempre tendrá que reformarse a partir de sí mismo, pues toda rebelión contra él es por definición ilegítima.

Vemos así cómo el principio del sujeto libre y consciente, que hemos esbozado en el capítulo primero, se articula en una filosofía jurídica y política que lo presupone como agente libre de su propia necesidad de obediencia, en un doblete teórico que da su particular consistencia a la teoría política del racionalismo jurídico, el cual, ligado a los presupuestos del liberalismo económico, permite sostener el entramado de las sociedades modernas, disimulando su carácter explotador y la especificidad de las dominaciones que la atraviesan. En ese marco la dominación política no es pensable más que como excepción, como caso particular que en función de determinadas condiciones no entra en la generalidad de la ley, ya sean éstas la pretendida naturalidad de las mujeres y su escasa racionalidad, el barbarismo de ciertos grupos sociales y su falta de sensibilidad moral o la degeneración general de la Humanidad. Aunque siendo esos casos relativamente abundantes, cabe pensar, a la inversa, que el reduccionismo de la moral racionalista sólo universaliza las condiciones de vida de un segmento de la población cuyas características, por su egocentrismo y su falta de lazos sociales, se adecúan a aquella pretendida autonomía.

La legitimidad del derecho, además de a su carácter racional, se liga a su promulgación por la institución colectiva por excelencia, el Estado y, en el caso de aquellos textos fundacionales, la Asamblea constituyente. La filosofía política moderna distingue entre Estado y sociedad civil, como encontramos entre otros en Hegel, a la vez que contrapone dicha «sociedad civil» al llamado «estado de naturaleza», al centrar en el Estado la configuración política y en la sociedad civil el ámbito de las relaciones intersubjetivas entre las personas propietarias; Kant la define como aquella esfera «que garantiza lo mío y lo tuyo con el derecho público».[9] Ése es el horizonte de la primera

---

9 Kant (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, p. 54.

crítica de Marx expresada en sus textos juveniles, como *La crítica de la filosofía del Estado en Hegel* o en la *Introducción a la filosofía hegeliana del derecho.* En textos posteriores la reflexión sobre el derecho, el Estado y la política se ligará a la especificidad del sistema capitalista, al que se contrapone la acción colectiva poco codificada del movimiento obrero. En sus años últimos, o sea a partir de 1850, Marx va a dedicarse especialmente al estudio de la estructura económica de la sociedad, pero de tal forma que no substancializa un espacio intermedio entre la política/el derecho y la economía, espacio que correspondiera a «lo social», sino que absorbe a éste en lo económico. Esta actitud tiene como consecuencia que su economía hace intervenir categorías sociológicas en el análisis económico.

En último término, para Marx, lo que denominamos «sociedad» sólo es concebible como conjunto de relaciones, especialmente de orden económico, que se establecen entre los individuos en un determinado momento histórico, relaciones que sin embargo les rebasan y muestran una especial consistencia. Como indica György Markus, «la sociedad no es más que el conjunto de las relaciones reales entre los individuos concretos reales, y no existe consiguientemente ni fuera ni por encima de esos individuos, ni como objetivo o finalidad, ni como entidad real. Pero la sociedad […] no es simplemente la suma de individuos sino que expresa la suma de las relaciones y de las situaciones respectivas de esos individuos».[10]

En este marco cabría dar la vuelta al problema: la «libertad» ya no es un rasgo preexistente de los individuos humanos reconocida y respetada por el mercado, sino un rasgo fundamental, aunque ideológico, de las sociedades de mercado y del capitalismo en su conjunto, que apunta a la relación inestable que los «individuos» —en principio los seres humanos pero, por analogía, el resto de «individuos» como los Estados o las empresas— mantienen con las coerciones imperantes en el sistema y con el grado de cohesión del conjunto. Eso no significa que sea «mera apariencia», sino que la

10 G. Markus, *Marxismo y antropología*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 55.

interiorización de la idea de que son independientes entre sí y de que sólo comparten una socialidad política, es consustancial al funcionamiento de ese tipo de sociedad y a la primacía del espacio del mercado como esfera de intercambios interindividuales sobre la política o la constitución del espacio de lo común.

El individualismo metodológico de los filósofos anglosajones de la acción.

Muchos son los autores que desde el siglo XIX han criticado por abstractas las premisas de la legitimación racionalista: los seres humanos somos tanto individuales como sociales, y en cierto modo mucho más lo segundo que lo primero; y somos mucho más dependientes que independientes de los sistemas sociales en los que nacemos y nos socializamos. Y sin embargo, el «individualismo abstracto» parece inexpugnable, especialmente por su alianza con el individualismo económico y político de las modernas democracias representativas. Al individuo abstracto de la sociedad burguesa —ese uno como «cualquier otro», sin clase, sin raza, sin género, sin lengua— le viene como anillo al dedo el «individualismo político» de esas democracias, cuya acción política no va más allá de un voto pretendidamente «propio», que uno deliberaría en la soledad de su «consciencia», sin parar mientes en lo que sería la consecuencia de este mismo planteamiento: la exigencia de expulsar a los representantes políticos en el momento mismo en que entren en colisión con esa «consciencia».

Las reflexiones contemporáneas de los sociólogos y de los filósofos de la acción anglosajones pueden considerarse ejemplo paradigmático del individualismo metodológico con el que analizan las relaciones sociales. En efecto, si la sociología del siglo XIX se caracterizó por su positivismo, lo que hizo que algunos la considerasen una mera técnica de orden social, algo distinto ocurre en el siglo XX, tanto en la vertiente de la sociología crítica frankfurtiana como en relación a las propuestas de algunos teóricos americanos de los últimos años. Para ellos la cuestión central es que no disponemos de explicaciones completas en ciencias sociales si no

hacemos referencia a las creencias y/o a la conducta material de los individuos. O dicho de otra forma, aunque no sea cierto que sólo existen «individuos y sus relaciones», dado que éstas pueden adquirir un espesor social y simbólico que excede de la dimensión individual y relacional —a ello aludía el viejo significante «alienación»— sin embargo sí es cierto que su análisis no puede prescindir del modo en cómo los individuos, que están inmersos en ellas, las afirman, las ponen en práctica o se resisten en sus conductas. Por lo tanto, la explicación de la acción social no puede hacerse en términos exclusivamente estructurales o funcionales— hay incluso quien niega que tales descripciones sean explicativas —sino que deben tener en cuenta el relato, el discurso, las posiciones de los/as implicados/as.

En la tradición analítica estas posiciones recurren a un concepto metódico de «racionalidad» práctica, ya sea instrumental o estratégica, que reduce el ámbito de las correlaciones al interés particular de los participantes y que se concreta en el marco de la teoría de juegos. Esa teoría gozó de un extraordinario éxito durante el decenio de 1970 y 1980 ya que parecía ofrecer un modelo de racionalidad práctica colectiva que incluía una dimensión subjetiva y mostraba los límites de la decisión; su figura central era el llamado dilema del prisionero. El tipo de juego de suma cero (aquél en el que alguien puede ganar en la medida en que otro pierda) se usó como metáfora del sistema capitalista dada la oposición entre capitalistas y trabajadores, si bien posteriormente se señaló que ese sistema podría corresponder igualmente a un juego de suma no nula en el que los beneficios y las pérdidas se neutralizan generando un enriquecimiento compartido. No me resisto, en cualquier caso, a reproducir una anécdota que ilustra esta metodología. Cuenta John Searle:

> Las limitaciones de esta concepción de la racionalidad se me volvieron patentes durante la guerra de Vietnam, cuando visité en el Pentágono a un amigo, un alto funcionario del Ministerio de Defensa. Intenté argumentar a favor de abandonar la política que EEUU estaba siguiendo, en concreto la política de bombardear Vietnam. Mi amigo tenía un doctorado en economía matemática. Se fue hacia el encerado y trazó las curvas tradicionales de análisis macroeconómico; a continuación dijo «allí donde se produce la intersección de estas dos curvas, la utilidad marginal

> de resistir es igual a la no utilidad marginal de los bombardeos. En este punto tienen que rendirse. Todo lo que suponemos es que son racionales ¡Todo lo que estamos suponiendo es que el enemigo es racional!». Supe entonces que estábamos en dificultades serias, no sólo por lo que se refiere a nuestra teoría de la racionalidad, sino también por lo que toca a su aplicación práctica.[11]

No era sólo Searle, también para Adorno la falta de imaginación en la teoría genera problemas terribles en la práctica:

> La incapacidad para imaginar lo que todavía no es acaba convirtiéndose en la arena echada en el engranaje de la máquina tan pronto como aquélla se ve confrontada con fenómenos no previstos en sus esquemas [...] Los generales burocráticos elaboran un cálculo estratégico incapaz de anticipar la táctica de Giap,[12] una táctica completamente irracional a la luz de las normas a que aquél obedece; la dirección científica de la guerra acaba siendo una desventaja militar.[13]

Es conocido el uso del dilema del prisionero durante la guerra armamentística de los ochenta. Tanto para USA como para la URSS las preferencias en política internacional se ordenaban del siguiente modo:

1. Ganar la guerra armamentística y obtener la supremacía mundial.
2. Llegar a un acuerdo de no proliferación nuclear que limitase el gasto militar.
3. Continuar la carrera armamentística.
4. Perder la carrera y pasar a un segundo plano mundial.

El punto de equilibrio para ambos es la opción 3 —continuar la carrera armamentística— cosa que hicieron hasta el agotamiento de uno de los contendientes. Cada uno de ellos, si creía que el otro iba a respetar los tratados, debía romperlos

---

11 J. Searle, *Razones para actuar*, Oviedo, Novel, 2001, p. 9. Debo el interés por estas cuestiones y parte considerable de la información a la tesis de doctorado de C. Rendueles, *Los límites de las ciencias sociales. Una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*, Madrid, UCM, 2005.

12 Giap era el general norvietnamita que dirigió con éxito la guerra contra los estaudounidenses.

13 T. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973, p. 62. A pesar de todos los *think tanks* estadounidenses, ¿estará ocurriendo lo mismo en la actual guerra de Irak?

para alcanzar 1, que sería su óptimo. Si creía por el contrario que el otro los iba a romper, debía adelantarse intentando no llegar a 4, que sería lo pésimo. Por eso se encuentran en la situación 3, que es peor que si los dos hubieran optado por mantener los tratados, de modo que la opción 2, que desde una consideración material hubiera evitado una serie de desastres y desde una perspectiva moral o filosófica podría parecer la mejor opción, es la última opción desde la óptica de la racionalidad instrumental.

Podríamos decir que el dilema del prisionero no es más que una reedición del estado de naturaleza al que acudieron los teóricos del siglo XVII, si bien ahora se aplica a los colectivos y a las potencias y superpotencias y no a los individuos. O quizás lo era hasta el hundimiento del muro de Berlín en 1989 y la emergencia de una nueva situación global.

El filósofo ético Alasdair MacIntyre resume su crítica a la teoría de juegos en tres argumentos extremadamente eficaces. En primer lugar, incluyen una reflexividad indefinida y potencialmente infinita. Es decir, cada jugada de un jugador está remitida a otra de su contrario, y a su vez ésta a otra del anterior, y así sucesivamente; cada uno debe predecir lo que hará el otro, de tal modo que cada uno remite al otro indefinidamente, a la vez que cada uno intentará ocultar sus intenciones a su contrincante, de modo que el juego se complica interminablemente y lo que acaba decidiendo es la fortaleza, el aguante, la psicología del personaje, o incluso cualquier contingencia imprevista que altere radicalmente las circunstancias. Esas situaciones, que todo el mundo ha experimentado en una mesa de juego y que dan lugar a entretenidas películas, son una base muy inestable para la acción social. El segundo argumento se basa en la necesidad, ya aludida, de ocultar el juego al contrario; desde este punto de vista es claro que la información será siempre lo más distorsionada e imperfecta posible, de tal modo que cabe predecir que acabará perdiendo el más honesto o veraz. De nuevo un extraño presupuesto para apuntalar la acción colectiva. El tercer argumento se centra en que las transacciones no están aisladas sino que lo que acontece cotidianamente es que se juegan distintas partidas a la vez. El autor pone el ejemplo de la negociación de un conflicto sindical en la que participan los

dirigentes sindicales, los empresarios y los representantes gubernamentales. Supongamos que algunos de los sindicalistas están a punto de retirarse de sus cargos y si no obtienen puestos bien pagados tendrían que volver a los talleres. Imaginemos que los empresarios desean obtener del gobierno favores futuros por lo que estarán dispuestos a concesiones mayores a cambio de garantizarse un trato de favor en el futuro y, además, uno de los delegados del gobierno pretende presentarse a las elecciones en un distrito donde el voto obrero es decisivo. Como vemos no hay tres actores con intereses contrapuestos sino tres actores o más, que juegan simultáneamente varios juegos y cuyos intereses son compuestos. En consecuencia, dice el autor, «el problema en la vida real es que mover el caballo a 3AD [en el tablero de ajedrez] puede siempre tener como respuesta el que nos cuelen un gol».[14] Dicho en otras palabras, cualquier situación real incluye muchos más elementos de los que se encuentran en cualquier ejemplo de teoría de juegos, especialmente aquéllos de los que no se tiene todavía noticia, es decir, dosis altas de contingencia que por su mismo carácter son impredecibles.

En resumen cabe decir que el famoso dilema, a pesar de su aura de eficacia, reposa en una falacia ya que ignora que la cooperación social reposa sobre reglas y códigos compartidos que ya *de facto* son sociales y que, aunque incluyan la competencia y la animosidad de unos contra otros, no se reducen a ella. Es decir, nunca nos encontramos con individuos atomísticos recubiertos de un velo de ignorancia, sino con grupos o colectivos en constitución. No bastan los individuos para formar un grupo, se necesitan además «creencias» y «comportamientos» y éstos están anclados en espacios simbólicos comunes y compartidos. En último término nos tropezamos con la «subjetividad encarnada», que tiene que (volver a) ser pensada no como un átomo identitario en un conglomerado social regido por la ley y amparado por el Estado, sino como un núcleo flotante en una corriente cambiante de códigos simbólicos e interacciones, en el que interviene de modo parcial y compartido.

---

14 A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, p.128.

La especial consistencia sistémica de las Instituciones sociales y la violencia estructural

Desde principios del siglo XX se ha impuesto a la consideración de los sociólogos el hecho, incontrovertible, de que los sistemas sociales aumentan continuamente su complejidad y su densidad. Sociedades complejas son aquéllas en las que las interacciones están sometidas a conjuntos de códigos muy diferenciados y, en ocasiones, superpuestos entre sí, sin lograr coincidir en todos sus extremos. En ellas, los individuos se encuentran expuestos a expectativas no integrables, sin que por otra parte los problemas o conflictos que eso les genere sean fácilmente achacables a una sola causa. Parece como si la sociedad fuera por su cuenta, sin necesitar el concurso de los ciudadanos que, sólo accidentalmente, intervienen en su orientación. Tal vez por eso es si cabe más paradójico el extraordinario éxito de una doctrina liberal o neoliberal en una situación en la que más bien lo que prima es una socialización integral desde la primera infancia.

De este modo, si bien es indudable que las Instituciones sociales son resultado de la acción política colectiva, sin embargo adquieren una peculiar consistencia sistémica que las hace relativamente invulnerables y en ocasiones, casi inexpugnables. Y que permite analizarlas, también, desde el punto de vista de su propia consistencia. Logran crear subsistemas específicos, en ocasiones extraordinariamente codificados y sujetos a un reglamento interno propio, lejos de cualquier posible intervención a no ser por los cauces previamente establecidos. Las sociedades actuales se presentan mayoritariamente bajo ese perfil, razón por la cual cualquier acción política de transformación parece llamada al fracaso.

Diversos pensadores contemporáneos han abordado este problema, desde Niklas Luhmann a Jürgen Habermas, desde Michel Foucault a Pierre Bourdieu. Las consecuencias que extraen de sus análisis son extraordinariamente diversas y así, mientras que para Luhmann la compleja sistemática de los órdenes sociales se retroalimenta desde dentro, llegando a configurar sistemas autopoiéticos, es decir sistemas que se regeneran desde sí mismos —si bien para ello necesitan captar selectivamente elementos de su entorno—, para

Habermas cualquier orden complejo debería poder apelar en la toma de decisiones a los directamente afectados; sólo así dicho orden podría llamarse democrático, si bien —y ahí Habermas rebaja sus exigencias— la complejidad de las sociedades modernas hace que ese *desideratum* difícilmente pueda cumplirse por lo que no deja de ser una situación ideal esgrimida como elemento de legitimación. Y, mientras que para Habermas la legitimación de la acción social es el problema central, para Luhman carece de interés especial, dado que, en su opinión, no hay lugar para procesos de legitimación global, sino que cada subsistema se legitima por su propia actuación, por su propia performatividad,[15] lo que significa que el sistema, o subsistema, se mantiene en tanto sea eficaz. El propio ejercicio del poder crea legitimidad política, la cual se refuerza con el ejercicio repetido y se anula en la medida en que no se accede a él, ya que es su ejercicio el que genera consentimiento y obediencia. El sistema se potencia a sí mismo, al margen o al menos por encima de las intenciones de los agentes, lo que no significa que esté cerrado sobre sí mismo, ya que mantiene una relación de adaptación con su entorno.[16]

Si bien Luhmann no lo contempla, el carácter autoconstituyente de los sistemas o subsistemas sociales no excluye, a mi modo de ver, que incorporen altos grados de violencia sistémica, siempre que ésta no choque con el entorno produciendo crisis de viabilidad. Su cruce con el análisis de Foucault nos permite así visibilizar mejor el complejo entramado de las prácticas de poder en las sociedades contemporáneas.

---

15 No muy distinto es el planteamiento de Lyotard en *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1984.

16 Para este autor las sociedades complejas resultan ingobernables a no ser que su complejidad se reduzca diferenciando subsistemas regidos por códigos específicos, tal es el dinero en el subsistema económico, o el poder en el político. Los subsistemas operan por diferenciación entre ellos y su entorno, de tal modo que sus referencias son recíprocas pero sin que haya un sistema global que asigne su lugar a cada uno. La única dimensión compartida es la comunicación. Véase en castellano *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Anthropos, 1997. Sobre la comparación entre Luhmann y Habermas, véase el trabajo de Lopez de Lizaga, J. L., *Razón comunicativa y legitimidad democrática,* Tesis doctoral, Madrid, UCM, 2007.

Es sabido que el análisis de cómo funciona el poder llevó a este autor a descubrir que tantas instituciones sociales aparentemente neutras —los hospitales, las universidades, los tribunales, la medicina laboral, los psiquiátricos, los organismos de prensa y de información vehiculan formas de opresión más o menos suave que en algunos momentos o coyunturas, resultan intolerables, enfrentándose a una fuerte resistencia. Como consecuencia de esta dinámica las propias instituciones cambian. La analítica muestra en qué resultan intolerables esas instituciones y, por lo tanto, permite elaborar un discurso que podríamos llamar estratégico, pues une una dimensión teórica y una práctica. Decir en qué medida las instituciones de control cuadriculan la vida de la gente ofrece puntos de anclaje para una práctica subversiva. Aunque también cabe lo contrario, o sea una lectura cínica de estos descubrimientos.

En su famoso texto *Vigilar y castigar* (1975), sin duda uno de los mejores, Foucault se pregunta *qué es una cárcel, cómo funciona*. A partir de esa pregunta analiza la génesis de la cárcel en el siglo XVIII como la contraparte del discurso sobre la libertad: libertad de las almas y el disciplinamiento de los cuerpos a través de su entrenamiento en las escuelas, los hospitales, el ejército; ejercicios que ponen a punto una serie de tecnologías «humanas» de control y disciplina de las multitudes. En definitiva, un «arte de castigar», imprescindible complemento del «arte de gobernar».

El cuerpo es su punto de anclaje, porque el cuerpo es el soporte material de la vida de los individuos sobre el cual va a efectuarse el control de los seres humanos, aunque el modo en que se le trate cambie radicalmente: del cuerpo pre-ilustrado sometido a los suplicios, al cuerpo como punto de anclaje de una disciplina individualizada en el siglo XVIII. Este cambio está sometido a una serie de *reglas* que Foucault enumera pormenorizadamente: «la regla de la cantidad mínima», basada en la idea de que el castigo debe procurar un mal mayor que las ventajas que procura el delito; «la regla de la idealidad suficiente» según la cual el castigo no es solamente físico sino que debe ir acompañado de todo un discurso y una serie de representaciones que lo hagan temible; «la regla de los efectos laterales», que prevé la pena no solamente como castigo para los agentes directos sino como

advertencia para todo su entorno; «la regla de la certidumbre absoluta», que establece una correlación segura y cierta entre los delitos y las penas que garantice que se imparte justicia; «la regla de la verdad común», de modo que la verificación del crimen siga las reglas generales de la verificación de cualquier otro suceso, o sea pruebas testificales, testigos, etc.; «la regla de la especificación óptima» que clasifica todos los delitos, infracciones e ilegalidades en una serie de grados que componen un código.[17]

La legitimación humanitaria presenta todos estos pasos como eslabones en la supresión de los castigos excesivos, que alejan la práctica penal de la tortura y de los castigos ejemplares e inmerecidos, pero para Foucault, antes que nada, son elementos de una «economía calculada del poder de castigar», un conjunto de normas por medio de las cuales el poder se ejerce eficazmente sobre los cuerpos de multitudes devenidas libres y que, en consecuencia, podrían disponer de ellos de otra forma. Así se elabora un arte de castigar que es absolutamente necesario en sociedades que se presentan como sociedades libres, y en las que, simultáneamente, se afirman novedosas formas de control social y no solo económico.

Su objetivo es conseguir *cuerpos dóciles*, para lo cual es necesario reforzar el principio de individualidad (su subjetividad) y actuar sobre ella por medio de la disciplina. Ésta se concreta en la construcción de dispositivos espaciales en los que distribuir y diferenciar a los sujetos; en la puesta a punto de mecanismos de control del tiempo, que ritmen los tiempos de las distintas actividades; por la invención de medios objetivos de controlar la conducta y en fin, con el diseño de espacios oportunos como el conocido panóptico. Con todos ellos el poder se afirma en la sociedad burguesa libre y empapa todas sus instituciones, garantizando el adecuado cumplimiento de los fines de la convivencia social. Nada más obvio que aplicar esta metodología al análisis de las prácticas educativas que construyen la mujer moderna y que nos permiten ver como la clara diferenciación de sexos

---

17 Foucault, *Vigilar y castigar* México, Siglo XXI, 1976, pp. 98-103.

que se impone en la Modernidad va acompañada por la regulación detallada que construye una subjetividad femenina adecuada a aquélla.

Dado que Foucault presenta el sujeto (el yo) como la respuesta a una interpelación inducida por el propio sistema de prácticas de control y castigo, cabe preguntarse si no sería mejor desechar la vieja idea del sujeto clásico como fundamento de la acción humana. «Sujeto» deja de ser el término que evoca una acción autocentrada de un individuo cuyo dominio del cuerpo le garantiza un lugar y un espacio social reconocido, para convertirse en el punto de anclaje de un discurso de control que hace del cuerpo del sujeto su apoyatura material. El cuerpo adquiere una dimensión prioritaria puesto que las disciplinas se centran en él y lo «trabajan», pero pierde cualquier dimensión que hubiera podido tener en una dinámica de emancipación. Y aunque posteriormente en sus análisis de la sexualidad, Foucault corregirá parcialmente esta perspectiva, introduciendo todo el mundo de las «prácticas de sí» como prácticas constitutivas de la subjetividad, ésta quedará descentrada y será siempre en cierto modo externa, pues estará siempre atravesada por discursos y prácticas de todo tipo.

¿Perdemos con ello el sujeto-agente y cualquier posibilidad de una práctica social alternativa a los discursos dominantes? ¿Cómo explicar que si «ser-sujeto» es el efecto de una práctica social disciplinaria pueda ser también y al mismo tiempo, ingrediente de las prácticas sociales alternativas? ¿O tal vez no hay alternativa y las prácticas así denominadas son de hecho prácticas internas al propio edificio de la dominación que ocupan un lugar subalterno y pueden ser adecuadamente reintegradas, prácticas ilusorias en último término?

A mi modo de ver la respuesta a esta pregunta es ambigua en los propios textos de Foucault. En primer lugar, porque su concepción del poder como una red que atraviesa todo lo social impide pensar un «afuera» en el que se situarían los movimientos alternativos; dicho «afuera» no existe, ya que los distintos planos sociales están conectados unos con otros formando una red capilar sujeta a procedimientos

análogos (el procedimiento del «examen», por ejemplo, como procedimiento habitual en campos distintos: el educativo, el médico, el psicológico, etc.). Tenemos que pensar el «campo social» como un espacio único y reticular, si bien el que sea único no significa que sea homogéneo; se dan en él distintas texturas, distintos movimientos de condensación de prácticas materiales y discursivas, formas diversas de «habitar» el campo que permiten respuestas distintas. Apurando la imagen podríamos decir que los movimientos alternativos presentan formas diversas a las habituales de habitar ese campo, introduciendo prácticas disruptivas, permitiendo articulaciones inéditas, nucleando posiciones anteriormente distantes, desplazando las fronteras, bloqueando dispositivos, etc. Un ejemplo extraído de la propia práctica política del autor sería el GIP (Grupo de Intervención en las Prisiones) que perseguía poner en conexión a los penados con grupos de activistas interesados por el tema de las cárceles, formalizar los discursos sobre la prisión en relación con lo expresado por los propios presos, y hacer de todo ese micro-espacio una secuencia integrada por el código penal, la institución penitenciaria, las normas internas de disciplina y castigo, los efectos sociales...

Pues el poder para Foucault se caracteriza por ser una acción —y no una propiedad o una cosa. Una acción o serie de acciones que se ejercen sobre otras acciones, por lo tanto como una relación que abre o cierra otras acciones posibles, que amplía o restringe un campo de posibilidades. El poder, y en especial el poder político, demarca el campo de posibilidades dadas en una sociedad determinada para las poblaciones que viven en ella, por lo que «gobernar» implica «mandar hacer», o «prohibir hacer»; significa también «dejar hacer» o por el contrario «castigar», con lo que se reafirma lo que está permitido y/o prohibido; significa estructurar un posible campo de acción para una serie de agentes. De ahí se deduce, al menos ésa es la consecuencia que saca el autor, que el poder no es lo antitético de la libertad sino que el gobierno de los otros presupone que esos otros sean a su vez «libres», agentes en primera persona de acciones cuyo campo de posibilidades está prefijado, pero no necesariamente marcado o definido de forma violenta ni de modo invariable. Las relaciones entre el poder y

la libertad resultan mucho más complejas y sutiles: «[el poder] incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, amplia o limita, vuelve más o menos probable, en último término constriñe o prohíbe absolutamente».[18] Pero no sólo eso, el poder «gobierna», es decir, establece una serie de dispositivos que encadenan las acciones de tal modo que unas se engarcen con otras. En este esquema ya no es la libertad de un individuo la que tropieza con la libertad de otro, como en el esquema liberal clásico, sino que las «prescripciones de gobierno» regulan las acciones de los individuos de modo que el efecto que ejerzan unas sobre otras generen una combinatoria en la que los conflictos se minimicen, o se polaricen, o se desplacen o se neutralicen. Se trata por lo tanto de una auténtica «tecnología» de gobierno de las poblaciones (o biopolítica) que nada tiene que ver con la pretendida «soberanía de todos sobre todos» de los discursos oficiales.

Por todo ello la intervención social y política alternativa, tras Foucault y Deleuze, no puede seguir pensándose como una acción que surge de un lugar externo al sistema social y que se enfrenta frontalmente a él, sino como la construcción de dispositivos que se encadenan entre sí tejiendo una red más o menos consistente, red que en algunos puntos puede colisionar o engancharse a las redes del poder sistémico y que en otros se potenciará enroscándose sobre sí misma, ofreciendo fuertes resistencias. Esa forma de entender la acción social nos permite salir de la aporía entre aquéllos que la ven como algo funcional al sistema —pues de no ser así sería adecuadamente represaliada — y aquéllos que, por el contrario, la consideran como un tipo de acción incontaminada, que nada tiene que ver con éste, pues de ser así perdería toda eficacia alternativa. Frente a ese dilema, Foucault y Deleuze nos enseñan a pensar en prácticas situadas en entornos con los que interactúan —son pues prácticas internas a un contexto de dominación— pero en los que cortocircuitan las prácticas de reproducción ordinarias, las boicotean, sustituyéndolas en parte, construyendo un tejido social

18 «El sujeto y el poder», en H. Dreyfus y P. Rabinow, *M. Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, p. 238.

alternativo, generando un espacio en el que pueden ocurrir otras cosas. Éstas, podríamos decir, son las condiciones mínimas para los movimientos sociales.

La acción colectiva en los movimientos sociales

Podemos definir los movimientos sociales como conjuntos de individuos, grupos, colectivos o asociaciones de diverso tipo, que actúan sin obedecer unas normas preexistentes sino creando en su actividad un conjunto de procedimientos compartidos que sirven como herramientas, ya sea para consolidarlos, para ampliar sus oportunidades o para afianzar su fuerza y su capacidad de intervención. Esas «herramientas» constituyen una especie de «repertorio»[19] que pervive y se transfiere de un movimiento a otro, siendo modulado, cambiado, revitalizado o abandonado, dependiendo de su eficacia en una situación dada.

La acción colectiva en los movimientos sociales no responde así a un modelo de «universalidad», sino que se presenta como un conjunto de prácticas de intervención que, en determinadas situaciones, intenta —y en ocasiones lo logra— obtener mayores oportunidades o mejorar las condiciones de los agentes. Un tipo especial de esos movimientos son los que podemos denominar de «acción colectiva contenciosa», es decir aquélla «que es llevada a cabo por gente que carece de acceso regular a las instituciones, que actúa en nombre de reivindicaciones nuevas o no aceptadas y que se conduce de un modo que constituye una amenaza fundamental para otros. Da lugar a movimientos sociales cuando los actores sociales conciertan sus acciones en torno a aspiraciones comunes, en secuencias mantenidas de interacción con sus oponentes o con las autoridades».[20] Por lo general estos

19 S. Tarrow llama «repertorio» al conjunto de formas de acción de las que se sirven los movimientos sociales para defender sus posiciones y que abarca desde formas relativamente violentas de enfrentamiento directo, a los boicots, cartas de petición, recogidas de firmas, manifestaciones, negativas al pago de impuestos, insurrecciones, barricadas, huelgas de masas, etc. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza, 1997, pp. 65 y ss.

20 *Ibidem,* p. 19.

movimientos son colectivos pero *parciales*, en el sentido de que no se extienden al conjunto de la sociedad, aunque tiendan a expandir sus exigencias y a hacerlas compartibles por otros agentes sociales, lo que refuerza la acción, la amplía, la dota de solidaridad y aumenta la cohesión del colectivo y la fuerza de su interacción.

A pesar de que esos movimientos sean presentados a menudo como una disrupción de la norma que introduce caos y desorden, en sí mismos no son en absoluto caóticos o desordenados. Como señala acertadamente Charles Tilly en una hermosa anotación:

> Las autoridades y ciertos historiadores imprudentes describen a menudo la agitación popular como desorden […] Pero cuanto más de cerca examinamos la confrontación, más orden descubrimos. Descubrimos un orden creado por el arraigo de la acción colectiva en las rutinas y la organización de la vida social cotidiana, y por su implicación en un proceso continuo de señalización, negociación y lucha con otras partes cuyos intereses se ven afectados por la acción colectiva.[21]

Su acción y su eficacia nos anima a pensar la intervención social y política no sólo como *el mantenimiento* y la *legitimación* de un orden, sino antes bien como la *constitución* del mismo, en un proceso complejo de interacción en el que diferentes agentes —entendiendo por tales no sólo los agentes cualificados, o sea el Estado, sino todos los que intervienen, cuyos intereses, formas de acción y posiciones serán en parte opuestas y en parte coincidentes— hacen visibles sus posiciones por su capacidad de movilización, en la que incide tanto su organización como la formulación de un universo simbólico y de un discurso compartido. La dinámica de la confrontación abre o cierra el abanico de oportunidades para los distintos agentes, dando lugar a ciclos de luchas relativamente acumulativos que configuran marcos nuevos. Constituyen las composiciones políticas de las que hablará Spinoza. En último término existen conflictos desde que existen sociedades humanas y la acción colectiva ha sido y es una constante en la historia de la humanidad, aunque revista formas extraordinariamente diferentes.

---

21 C. Tilly, *The Contentious French*, Cambridge (Mass.) y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1986, p. 4. Véase del mismo autor *Social Movements, 1768-2004*, Londres, Paradigm Publishers, 2004.

A su vez los cambios en las oportunidades son resultados de cambios de diverso tipo, desde cambios económicos que alteran la reproducción pautada de la sociedad a momentos de quiebra de los estamentos dirigentes, a disparidades profundas de las élites en el poder, a cambios en las relaciones de alianza entre los diversos grupos y/o clases sociales. En estas coyunturas la potencia de la acción colectiva logra transformarse exponencialmente, consiguiendo en ocasiones éxitos impresionantes. Basta ver la secuencia de revoluciones exitosas en los últimos doscientos años, así como las luchas de diverso tipo, desde las luchas obreras o las guerras de liberación, a las de derechos civiles y las acciones de mujeres, para convencerse de la eficacia de este tipo de movimientos, a pesar del largo tiempo que precisan, de la multitud de víctimas y de los eventuales fracasos. Aún así, sus resultados no son nunca igual a cero.[22]

Una de las cuestiones más llamativas en ese nuevo tipo de análisis es la constatación de que los movimientos sociales actúan, por lo general, en forma de red. Se sustentan en el amplio abanico de conexiones sociales en el que viven los agentes, desde la familia, pasando por los barrios, clubes de diverso tipo, asociaciones culturales, grupos de teatro, redes de amigos, etc.[23] Y es curioso constatar que la acción represiva de las autoridades se dirige primordialmente contra ese entorno, criminalizando acciones que si no fuera por eso

22 «Los efectos de los ciclos de movimiento social son indirectos y en gran medida impredecibles. Actúan a través de procesos capilares, bajo la superficie de la política, conectando los sueños utópicos, la solidaridad exaltante y la retórica entusiasta del climax del ciclo al ritmo glacial, culturalmente constreñido y enfrentado a las resistencias sociales del cambio social. Poca gente osa romper la corteza de la convención. Pero cuando lo hace, crea oportunidades y ofrece modelos de pensamiento y de acción para que quienes los usen busquen objetivos más convencionales de un modo más institucionalizado. Lo que queda tras el entusiasmo del ciclo es un residuo de reforma». S. Tarrow, *op. cit.*, p. 311.

23 Por ejemplo es una obviedad constatar que el movimiento anarquista español debía gran parte de su fuerza a su capacidad para mantener estrecho contacto con un amplio conjunto de asociaciones culturales y ateneos populares que actuaban como un ámbito de seguridad y de ampliación de sus posiciones. A ello responde la activísima labor cultural de los anarquistas y su implantación en el medio social. Véase entre otros Alvarez Junco, J., *La ideología política del anarquismo español (1868-1910),* Madrid, Siglo XXI, 1971.

serían permitidas, con el objetivo de restringir el campo de actuación de sus opositores. En ese conflicto los poderes públicos suelen usar el derecho como instrumento de punición, interpretando las normas legales desde sus intereses políticos o cambiando esas normas, llegando hasta la suspensión de las garantías jurídicas si consideran que la situación es suficientemente grave. En último término, desde su perspectiva, es el orden general de la sociedad lo que está en juego.

Movimientos sociales contrarrevolucionarios

Sin embargo también los movimientos sociales tienen efectos duales. Una de las dificultades mayores al introducir la capacidad política constitutiva de los movimientos sociales es la pregunta por sus rasgos contrarrevolucionarios, es decir, por el hecho de que amplios movimientos de masas pueden apoyar —y de hecho tenemos diversos ejemplos de ello— la instauración de formas nuevas de dominación que consolidan el orden existente en lugar de dinamitarlo. Tal vez la definición de contrarrevolución propuesta por Paolo Virno contribuya a aclarar esta cuestión. «Contrarrevolución —dice— es, literalmente, una revolución a la inversa. Es decir; una innovación impetuosa de los modos de producir, de las formas de vida, de las relaciones sociales que, sin embargo, consolida y relanza el mando capitalista. La "contrarrevolución", al igual que su opuesto simétrico, no deja nada intacto»,[24] presupone «una innovación drástica de la economía y de las instituciones a los fines de lanzar de nuevo la productividad y el dominio público».[25] Es decir da respuestas innovadoras a situaciones sociales cambiadas que, sin embargo, no alteran las relaciones de dominación, tomando como base las innovaciones y los cambios que ya se

24 Paolo Virno, «Do you remember counterrevolution?», en *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003. Este texto de Virno ofrece una interpretación muy sugerente de la relación entre las transformaciones de la sociedad postfordista, con su precariedad y su estructura de red, y las vías políticas ofrecidas por el neofascismo de *Forza Italia* que aclaran algunas de las razones del actual éxito de Berlusconi.
25 *Ibidem.*

están produciendo y que amenazan la reproducción social dominante. Dado que los cambios «contrarrevolucionarios» parece que intentan responder a los problemas causados por las nuevas situaciones, adoptando incluso en ocasiones los discursos y los modos de sus agentes directos, logran rodearse de movimientos sociales que, o bien no perciben el trastoque de las situaciones, o bien lo aplauden. Se juega, en último término, con el temor a situaciones de desorden o a un empeoramiento que refuerza la propia práctica de la dominación. Se constituye otro tipo de «sujetos sometidos» de tal modo que la supresión de las dominaciones antiguas se toma, erróneamente, por una liberación, y la dominación prosigue con un semblante transformado. Lo que no implica que, en algunas ocasiones, se acompañe de medidas auténticamente liberadoras (por ejemplo haríamos mal en minusvalorar los nuevos espacios de libertad que la incorporación al mercado de trabajo da a las mujeres, aunque suponga colocarnos bajo el dominio del patrón y de los jefes y someternos a la condición asalariada de la que anteriormente las amas de casa estaban exentas).

Sin duda, eso no evita la posibilidad de movimientos sociales facciosos, pero sí nos permite un cierto criterio. Sin el apoyo de las instituciones del poder, estos movimientos tienen poco recorrido; en la mayoría de los casos surgen o se afianzan en situaciones de quiebra de la hegemonía política por parte de los sectores dominantes, que se sirven de ellos para restaurarla. El fascismo es un ejemplo claro de esa voluntad de restauración; es difícil encontrar ejemplos de movimientos populares que atenten contra la propia población, lo que no es óbice para que en algunos casos unas poblaciones muy divididas por conflictos étnicos, religiosos o de clase alimenten grupos de ese tipo. En este caso dichos movimientos pueden desplegar su agresividad contra capas de la población a las que previamente han definido como extrañas —las persecuciones contra los judíos o contra los migrantes—, a los que se considera como un cuerpo extraño dentro de una sociedad relativamente coherente. En estos casos el problema está en los objetivos, en los medios usados y en las estrategias, pero no de modo general en los movimientos en sí mismos.

Aún así, estas ambivalencias nos impiden pensar en una dinámica clara de confrontación entre el «poder de dominio», ejercido por las instituciones estatales, y el «contrapoder» ejercido por los movimientos sociales. Pues de hecho hay movimientos sociales que apoyan el poder y que le exigen medidas contundentes frente a ciertas situaciones. Tales movimientos tienden a ser más frecuentes en sociedades de masas, donde los ciudadanos no participan directamente de las tareas de gobierno pero se sienten directamente concernidos por él. Si estas sociedades son democráticas, aunque sólo sea de modo formal o representativo, amplias capas ciudadanas pueden sentir que forman parte de una sociedad que no se contrapone al poder del gobierno sino que acepta su lugar subordinado. La subordinación voluntaria es fácil de revertir en apoyo ciudadano al gobierno en determinadas circunstancias (en momentos de crisis para el conjunto social, ante el terrorismo, etc.).

En estos casos la acción política desde el poder se presenta como garante de la supervivencia del cuerpo social, cosa tanto más fácil cuanto más naturalizado se encuentre el sistema económico, es decir cuanto menos perceptibles sean las hipotéticas alternativas. Eso explica la presencia, absurda a primera vista, de los gobernantes en manifestaciones conjuntas con los gobernados, que escenifican la unidad de todos y todas frente a enemigos intangibles, tales como el terrorismo, cuando sería mucho más pertinente que los ciudadanos y las ciudadanas pusieran en cuestión la defensa que los poderes públicos les ofrecen, en lugar de amalgamarse con ellos. El hecho de que los poderes públicos se presenten, falsamente, como meros representantes de una voluntad popular desprovista de potencia política —ya que toda ella ha sido transferida a los gobernantes — explica esta extraña paradoja que no tiene que ver, como decía al principio, con que los ciudadanos sean convertidos en «objeto» del poder, sino que se alimenta del hecho de que sean construidos como «sujetos» voluntariamente sometidos.

La acción colectiva de los movimientos sociales no ofrece por ello garantías incondicionales para la acción política anticapitalista, es decir, no es cierto que todo movimiento social sea a la vez un movimiento antisistémico, si bien, a mi

modo de ver, nos ofrece un campo de experimentación de enorme valía, podríamos decir que el único campo de pruebas para una política anticapitalista, en un momento en que el capitalismo ha sido capaz de subsumir los procesos políticos de formación de la voluntad colectiva y los propios procesos de reproducción del vivir común. Cuanto menos, los movimientos sociales interpelan a las instituciones de gobierno, colocando en la esfera pública nuevos temas y exigencias. Su dinámica constituye nuevos espacios y poderes, nuevos discursos y nuevos agentes que entran en una relación compleja con los actores consagrados; es ésta una relación de oposición y de confrontación, pero también de solapamiento, de negociación y de regateo. Lo más importante es que los movimientos parten de sí mismos. Invierten la situación entre el soberano y el súbdito, pues ya no es el súbdito quien debe obedecer porque entiende la racionalidad de la ley, sino el soberano quien debe «gobernar preguntando», según la plástica expresión del movimiento zapatista; él no es más que un intérprete —un vocero— de las exigencias expresadas en una acción autónoma de las propias poblaciones.

3. *Libertad material y autonomía. La crítica de Marx*

De cómo Marx critica el concepto liberal de libertad mostrando que es el trasunto de las relaciones de independencia y de intercambio mercantil propias de la sociedad burguesa, aunque no comparte la devoción anarquista por la libertad individual. Y de cómo en la tradición marxista revolucionaria esta cuestión resurge en los debates sobre el «sujeto colectivo» de la acción política.

El concepto de libertad y la discusión sobre si los seres humanos somos o no libres ha constituido un auténtico quebradero de cabeza en la tradición marxista. Tal vez no fuera así en el propio Marx, que dedicó pocos esfuerzos a unas reflexiones que habían de atormentar constantemente a sus seguidores, en especial desde que tuvieron que responder a las acusaciones de sus oponentes, quienes les echaban en cara su *determinismo.*

El determinismo naturalista,[1] esto es, la tesis de que las acciones de los seres humanos son efecto directo de las condiciones que actúan sobre ellos, fue una doctrina universalmente

1 Conviene distinguir entre la versión habitual de «determinismo» presente en las teorías científicas y la concepción general de «determinismo naturalista» que encontramos en las variantes aplicadas a la historia o a la sociología, en especial a la acción humana. En términos científicos el determinismo se define según la máxima de J. C. Maxwell según la cual «una misma causa produce siempre el mismo efecto»; si entendemos

compartida por el marxismo socialdemócrata y por el anarquismo del siglo XIX. Ambos pensaban que a los agentes humanos «esas condiciones» se las muestra la ciencia, en especial la sociología y la historia y, en el caso de los marxistas, la propia doctrina de Marx, interpretada en un sentido cientificista. En su versión extrema, este discurso sostuvo la tesis de que «el socialismo como efecto del capitalismo era inevitable», tesis que es cuanto menos extraña en un movimiento revolucionario. Su «inevitabilidad» provendría del derrumbe ineluctable del sistema capitalista que producía siempre y constantemente mayor pobreza y marginación. Dada esa evolución, el sistema tendría, en algún momento, que ser sustituido por otro, pero ese «tendría que ser», para los socialdemócratas ortodoxos no implicaba moralismo alguno sino que lo entendían como una «conclusión lógica»: individuos sometidos a un proceso social de degradación constante actuarían en algún momento en contra de él profundizando su derrumbe y sustituyéndolo por un sistema alternativo.

Así, radicalizando algunas de las posiciones de Marx en *El Capital* y absolutizando la tendencia a la desposesión que esboza en el cap. 24, el así llamado de la «acumulación originaria», los socialdemócratas marxistas entendieron que el capitalismo tendía inexorablemente a expropiar a los seres humanos de sus escasas pertenencias, transformándolos en un bloque de trabajadores asalariados pobres. Llegados a este punto, el sistema capitalista se encontraría ante una enorme dificultad: por una parte, según el análisis de Marx,

---

por «causa» una situación inicial medible con precisión y su estado futuro como «efecto», el término indica que «iguales causas producen iguales efectos», pero para ello es necesario que la situación inicial sea medida con precisión y que las variaciones en el estado inicial que podrían producir desarrollos divergentes, o no se den, o sean mínimos y sin efectos. En su uso más amplio suele conllevar la idea de que «existen leyes universales objetivas que gobiernan todos los fenómenos naturales, que esas leyes pueden ser conocidas por la investigación científica, y que una vez conocidas podemos predecir perfectamente el futuro y el pasado a partir de cualquier conjunto de condiciones iniciales», I. Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo,* México, Siglo XXI, 2002, 2ª, p. 6. Conviene distinguir también entre «determinismo» y «predicibilidad», ya que el primero atañe a la existencia de regularidades y el segundo a nuestro conocimiento de las mismas. Sokal y Bricmont, *Imposturas intelectuales,* Barcelona, Paidós, 1999, p. 146. Véase el artículo J. Mittelstrass (ed.) «Determinismus» en *E. P. u. W.* , Mannheim, Bibliographisches Institut, 1980, t. I, p. 455 y ss.

sólo el capital variable produce plusvalor; en consecuencia la ampliación de las capas asalariadas extendería enormemente la producción de plusvalor —e inicialmente de mercancías, ya que éste está inherentemente unido a aquéllas—, pero a la vez aumentaría la dificultad de venta de las mercancías producidas, dada la escasa capacidad de compra de una población transformada mayoritariamente en asalariada y con bajos salarios. Se produciría un estado de crisis continua por sobreproducción, que traería como consecuencia un exceso de mercancías acumuladas, una falta de circulación y de acumulación de capital y un bloqueo del proceso de producción, lo cual provocaría a su vez altas tasas de paro y ampliaría, todavía más, las dificultades iniciales. En esta situación, pensaron los socialdemócratas, se impondría el paso al socialismo, paso que, por lo tanto, no derivaba de ideas, deseos o expectativas, sino de la dura imposibilidad que encontraría un sistema tan atroz para reproducirse y mantenerse.

Las crisis del capitalismo y su tendencia a la desposesión de los trabajadores configuraban la «situación inicial» de la que se deducía, «*con la seguridad de la ciencia*», según la expresión de Karl Kautsky, el advenimiento de la sociedad socialista. La *ciencia* era, en este contexto, la ciencia de la historia inaugurada por Marx o el *materialismo histórico*, aunque *de facto* no fuera otra cosa que la interpretación historicista y fuertemente mecanicista que él daba de la propia obra de Marx. Esa concepción de la historia reposaba a su vez en una concepción fuerte del determinismo antes citado: «Todos los procesos en el mundo se basan en conexiones regulares, todo fenómeno tiene su causa, […] en el sentido de que es parte de una cadena infinita de causas y efectos. Según esta concepción no hay azar o casualidad en el mundo».[2] Establecida la situación inicial o sea el deterioro constante de la sociedad capitalista y sus crisis periódicas, se imponía su efecto, que no era otro que la crisis terminal y el advenimiento de la sociedad socialista.

Los socialdemócratas más destacados, empezando por el propio Kautsky, insistieron repetidamente en esa tesis y dedicaron ímprobos esfuerzos a explicar, cuantas veces

2 K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín, 1927, t.I, p. 84.

fuera necesario, que la alternativa al sistema capitalista no tenía nada que ver con la libertad, presunta, de los seres humanos, sino que era una «necesidad histórica». Razón por la que su doctrina empezó a vacilar en el momento en que otros políticos y teóricos, como Rosa Luxemburgo o Lenin, percibieron, primero, que los procesos históricos son más complejos que los sistemas físicos o, al menos, tan complejos como ellos, con la peculiaridad de que algunas de sus condiciones iniciales son difícilmente medibles y, segundo, que las alternativas de los diversos agentes pueden cambiar radicalmente la evolución del sistema; pero además, se dieron cuenta de que los movimientos sociales anticapitalistas actuaban movidos por expectativas, a veces enormemente concretas, como muestra el eslogan leninista durante la Primera Guerra Mundial —«paz, pan y tierras»—, en lugar de seguir los dictados de los científicos (sociales). Percibieron, en fin, que en los movimientos colectivos se incluían horizontes que rebasaban la crisis socio-económica del sistema y que incluían proyecciones de futuro, no meras derivaciones del pasado. Había un elemento subjetivo en los movimientos sociales que no era posible analizar como mera respuesta a las constricciones sistémicas. Había algún elemento de anticipación y de iniciativa colectiva que rebasaba los estrechos marcos de una teoría determinista de causa-efecto.

El concepto de libertad en Marx

En este marco cabe plantear la pregunta de si hay, en la obra de Marx, algún concepto relevante de *libertad,* incluido algún concepto de *sujeto* y de *subjetividad*. ¿Acaso no se encuentra en su obra ningún resquicio del concepto de libertad de la tradición clásica? ¿Su oposición radical al pensamiento liberal incluye el abandono de esa noción? ¿Es válida también para Marx la famosa definición engelsiana según la cual «la libertad es la consciencia de la necesidad»?[3]

---

3 F. Engels, *Anti-Dühring,* México, FCE, 1986, p. 99.

Si se toma la obra de Marx como un conjunto se observa que la situación es compleja. En los textos anteriores a la *Ideología alemana,* el Marx joven baraja el término en acepciones muy cercanas a la tradición idealista alemana y en especial a la hegeliana, teñida por una mirada antropológica tomada de la filosofía de Feuerbach. Pero lo decisivo es su proximidad crítica a la teoría hegeliana y el uso, en ocasiones sarcástico, de las categorías liberales, entre otras el principio de la «libertad individual».

Años más tarde, en el Marx de los *Grundrisse,* el «individuo libre» es considerado como el correlato de la ideología mercantil que, en su intercambio de equivalentes, despoja a los seres humanos de aquellas connotaciones que dificultan reducirlos a mera «fuerza de trabajo», intercambiable en cantidades equivalentes y base de la explotación en el sistema capitalista.

Como dice de forma explícita en *El Capital,* «el poseedor de dinero, para convertir dinero en capital tiene que hallar en el mercado de mercancías al trabajador libre, libre en el doble sentido de que, en cuanto persona libre, dispone de su fuerza de trabajo como una mercancía suya, y de que por otra, no tiene otras mercancías que vender; está expedito y exento, libre de todas las cosas necesarias para la realización de su fuerza de trabajo».[4] El trabajador libre es aquél que puede venderse a sí mismo y que ha sido despojado de toda forma de supervivencia que no repose en esa venta. Por lo tanto es la precondición para la existencia de un «mercado de (fuerza de) trabajo». Sin ese requisito el propio sistema capitalista con su mercado de mercancías y su mercado de trabajo no habría sido viable. «Cuesta siglos que el trabajador *libre* se declare voluntariamente dispuesto —esto es, obligado socialmente—, por causa del desarrollo del modo de producción capitalista, a vender por el precio de sus acostumbrados medios de vida todo su tiempo vital activo, hasta su misma capacidad de trabajo, su primogenitura por un plato de lentejas».[5]

---

4 *Obras de Marx y Engels* (OME), Barcelona, Grijalbo, 1976, libro I, vol. I, p. 184.
5 *Ibidem,* p. 293.

Y sin embargo no basta con la crítica a la desposesión y al mercado. El término reaparece en un contexto un tanto extraño, en el famoso párrafo del Libro III cuando se habla del paso «del reino de la necesidad al reino de la libertad». Este paso no tendría sentido si la libertad fuera mera conciencia de la necesidad, sin el rebuscado movimiento de la dialéctica, según el cual es de la «necesidad histórica» de lo que aquí se está hablando y no de la necesidad natural y social, sin que esta figura baste para explicarlo. Especialmente cuando en el párrafo anterior Marx ha bosquejado ya un concepto de producción como «metabolismo racional» con la naturaleza, lejos pues de una concepción meramente productivista que vea a ésta como reservorio de recursos a explotar y someter por la mente y por la energía humana. La producción debe ser considerada como forma general de regulación de las fuerzas naturales y no sólo como dominio de una fuerza natural dotada de una eficacia precisa (la de los seres humanos); por consiguiente y, mal que le pese a Engels, libertad ahí no significa comprender las regularidades necesarias de la naturaleza para dominarlas, ni tampoco comprender y aceptar las características del momento presente como eslabón de la larga cadena histórica que lleva al socialismo, sino desarrollar las capacidades precisas para una regulación general de la producción como suelo de la vida humana, naturalmente mantenida.[6]

En este proceso, cuyo pre-requisito es, no lo olvidemos, el recorte de la jornada de trabajo, se abre camino una idea noliberal de la libertad, a la que no se define como «independencia» de unos seres humanos frente a otros y como autonomía respectiva, sino como «actividad creativa y crítica», como «despliegue de fuerza que vale como fin en sí mismo» y que permite la creación de un mundo compartido, el cual estará menos sujeto a las exigencias naturales dada la reducción de

6 «La libertad en este ámbito [en el reino de la necesidad] sólo puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados regulen su metabolismo con la naturaleza de un modo racional, lo pongan bajo su control común, en vez de dejarse dominar por él como por una fuerza ciega, y que lo lleven a cabo con el menor gasto de fuerza posible y bajo las condiciones más dignas de la naturaleza humana y las más adecuadas a ella». Marx, *El Capital,* vol. 3, México, FCE, 1966, p. 759.

tiempo de trabajo exigido por la reproducción social, en una situación en que la interacción con la naturaleza que constituye el trabajo se habrá hecho más fácil, rápida y llevadera.

Sin duda este concepto muestra cierta cercanía con el concepto de libertad de la tradición filosófica idealista, impronta que se debilita en algunos textos aunque siga formando parte del horizonte de la alternativa anticapitalista. La formación de Marx en la década de 1830 había sido deudora de aquellos autores, tanto en la explicación del derecho y de la historia como de la naturaleza; para ellos el principio de *la libertad* (o de la falta de condicionamiento físico inmediato para determinado efecto) era imprescindible. Los autores idealistas alemanes (Fichte, Schelling y Hegel) habían constatado que históricamente hay situaciones que pueden ser consideradas como un «efecto de libertad», en tanto que son resultado de un actuar práctico-político que rebasa los condicionamientos existentes, tanto naturales como sociales. Y pensaron que una actuación de este tipo debe interpretarse como una acción creativa humana, a la que presentan como incondicionada. Marx descubrirá que, aunque no lo aparente, también esa acción está condicionada, si bien no es reductible íntegramente a sus condicionamientos. Los fenómenos históricos incluyen una relación de doble vínculo: las actuaciones humanas están condicionadas pero a su vez generan las condiciones de actuaciones sucesivas, ya sea en el sentido de mantener las innovaciones, de eliminarlas, de neutralizarlas o de desplazarlas. Incluyen pues modos de interacción que subvierten las condiciones dadas y que apelan a algún tipo de *agente libre,* cuya acción presupone un momento cognitivo en el que cabe la falsedad.

Precomprender ese momento (cognitivo) como «conocimiento científico», contribuyó a que Marx descuidara los complejos procesos de la constitución subjetiva y a que, aunque prestara atención al modo en el que las clases, los movimientos sociales o las masas devienen sujetos colectivos, no percibiera que el proceso de constitución presenta dificultades mayores de las entrevistas por él, e incluye ámbitos específicos de constitución simbólica, proclives a todo tipo de falsas interpretaciones, desplazamientos o estereotipos... Pues en ellos, en vez de reflejarse una concepción adecuada de las

reglas sociales, de los acontecimientos y de las actuaciones que las hacen posibles, se encuentran, tantas y tantas veces, mitos y relatos fundacionales en líneas diversas. Así, aunque en Marx se produce un desmantelamiento de raíz del concepto individualista y subjetivista de la libertad, no siempre el componente «libre», es decir activo, creativo, cooperativo y asumido de «lo colectivo», resulta suficientemente tematizado.

Por otra parte la crítica al concepto liberal de libertad se amplía a otro de los conceptos claramente relacionados con él, el concepto de «individuo». Marx expone que «individuo» y «colectivo» son los dos extremos de una relación polar, dos maneras de pensar las relaciones sociales, que coloca en un extremo «individuos libres», seres aislados que compiten y se enfrentan entre sí o se relacionan por medio de pactos y consensos, y en el otro, conjuntos abigarrados en los que unos seres humanos no se distinguen de otros, siendo intercambiables, colectivos concebidos como «masas», término tan en boga el siglo pasado.

Por el contrario, Marx propone pensar los colectivos como conjuntos de seres humanos «conjuntados» en función de situaciones compartidas, especialmente situaciones de clase. En ellos la singularidad no desaparece puesto que los contextos, las tradiciones, las consecuencias de las luchas o las circunstancias concretas influyen en su composición y en su dinámica. La descripción histórica nos da, en tantas ocasiones, el tejido fino de esas interrelaciones que son diversas en cada caso y de gran importancia para la acción política.

La dialéctica entre libertad y necesidad

A diferencia de Marx, en Engels la dialéctica de la libertad como comprensión de la necesidad se encuentra claramente definida. En un texto que afirma explícitamente su deuda con Hegel,[7] el autor afirma que «la libertad consiste por consiguiente en el dominio sobre nosotros mismos y sobre la

---

7 «Hegel fue el primero que expuso certeramente las relaciones entre la libertad y la necesidad», *Anti-Dühring, op. cit.,* p. 99.

naturaleza externa basado en el conocimiento de las necesidades naturales; por lo tanto es, necesariamente, producto del desarrollo histórico».[8] En esta formulación queda claro: primero, que la naturaleza se desarrolla según leyes necesarias, tanto en lo que afecta a la «naturaleza exterior» como en lo que de natural tengan los procesos humanos, de modo que si todas las dimensiones de éstos fueran reducibles a «lo natural», la necesidad de las leyes tendría que afectar a todos y cada uno de los aspectos de la acción humana, incluidos los procesos históricos y sociales; segundo, que tales leyes o regularidades son cognoscibles y formulables con precisión, elementos ambos que son presupuestos generales del concepto determinista de ciencia del siglo XIX. Por último queda claro también que el conocimiento permite el dominio «sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior», es decir, que forma parte del dominio y que éste precisa de aquél. Además ambos son presentados como «resultado del desarrollo histórico», luego como algo ni dado de antemano ni eterno o absoluto sino en constante dinamismo (¿progresivo?), ya que el conocimiento de las leyes naturales y sociales aumenta con el desarrollo de la ciencia. El modelo engelsiano de ciencia es el de una práctica científica que permite obtener verdad, precisión y exactitud; que aumenta la efectividad de las operaciones y revierte en un mayor dominio humano sobre las mismas. La acción es definida a su vez como operación y en cierta forma excluye aquella «actividad libre creativa» antes mencionada.

La libertad en la Historia

La cuestión así planteada encierra algunos problemas en la tematización de «lo histórico» que, no por casualidad, desembocaron en la famosa distinción entre «ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu» a lo largo del siglo XIX. Marx y Engels se movieron en un universo conceptual anterior a esta distinción, lo que no excluye que dedicaran especial atención a la dinámica histórica.

---

8 *Ibidem*.

En este punto y a pesar de sus diferencias Marx y Engels comparten posiciones análogas. Según ellos, la acción histórica puede llamarse «libre» en tanto que no supone la eterna repetición de lo existente ni se reduce a ser efecto de una cadena de causas, lo que no supone, sin embargo, que pueda darse ningún tipo de causalidad a partir de la nada, como admite la definición idealista clásica de libertad. En la *Ideología alemana* (texto redactado por ambos autores), la historia se define como la larga cadena de generaciones «de las cuales cada una explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir que, por una parte, prosigue la actividad precedente bajo condiciones completamente distintas, mientras que, por otra, con una actividad completamente modificada, modifica a su vez las viejas condiciones».[9] En ese proceso no sólo se dan actos de innovación y/o de revolución, sino que los incluye necesariamente, aunque no esté dicho de antemano si tales actos podrán tener o no la fuerza necesaria para consolidar situaciones nuevas.

Esta nueva consideración de «lo histórico» lleva consigo el que por libertad no pueda entenderse «causación a partir de la nada», como en cierta forma es común en la tradición filosófica, sino «innovación a partir de la determinación», que incluye como condicionamiento a los factores económicos, sociales e inclusive culturales, que intervienen en la configuración de los problemas. Estos son resueltos, activados o desactivados, enfrentados o desplazados, en una dinámica de múltiples agentes que se caracteriza por su diversidad de líneas de intervención. Lo que no excluye que, en las sociedades de clase, amplias capas de la población queden excluidas de la acción histórico-política y reducidas a un papel de portadores pasivos de la historia. En consecuencia, el concepto de historia en Marx y en Engels no se corresponde con la idea hegeliana de un proceso autónomo en el que se realiza la Libertad con mayúsculas, sino que se orienta hacia el concepto de un proceso complejo en el que «los seres humanos hacen su propia historia pero no la hacen con pasos libres, bajo condiciones escogidas por ellos, sino bajo condiciones inmediatamente

9 K. Marx, *La ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 49.

presentes, dadas y heredadas de otros. La tradición de todas las generaciones ya muertas pesa como una maldición sobre la frente de las generaciones vivas».[10] Entre ellas destaca, por ocupar un lugar predominante, la estructura social de las relaciones de dominación en su compleja articulación económica, política y simbólica.

En el viejo Engels, el carácter abierto aunque económicamente condicionado del devenir histórico queda ejemplarizado con la imagen del paralelogramo de fuerzas, que presupone una relativa autonomía de los individuos en cuanto agentes históricos y también especialmente de los actores políticos propiamente dichos: las fuerzas económicas, sociales o políticas (corporaciones, partidos políticos, movimientos sociales, organizaciones diversas…). Con la peculiar característica de que en ese juego de fuerzas, si bien hay líneas específicas de tensión o de resolución de conflictos, especialmente la línea de confrontación trazada por la lucha de clases, no hay lugar para un plan o proyecto racional según el modelo clásico de la acción humana, sino sólo para la emergencia de la posibilidad de una sociedad en la que aquella línea quede eliminada.

El materialismo histórico ofrece así elementos de análisis de una dinámica compleja en la que los seres humanos hacemos nuestra propia historia pero, en primer lugar, bajo muy determinados presupuestos y condiciones. Entre ellos, los económicos son en último término los decisivos pues son los elementos «de la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo (Engels) hemos defendido nunca nada más».[11]

La crítica al liberalismo

El concepto de *acción o agente libre* que Marx y Engels presentan, está por consiguiente a mil leguas del «individuo libre» defendido por el liberalismo. En *El Capital,* Marx se

10 K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* MEGA^2, I /11, 96-97 [ed. cast.: *Obras escogidas,* Moscú, ed. Progreso, 1981, t. I, pp. 404-498].
11 Carta a Bloch, 21.9.90 y Carta a C. Schmidt, 5.7.99, *Marx Engels Werke (MEW)*, Berlin, Dietz, 1969, pp. 37, 463 y ss.

burla ferozmente, incluso con saña, de las posiciones de Bentham y de los pretendidos descubrimientos de J. Stuart Mill. Ninguno de ellos parece comprender que la ganancia capitalista proviene de la explotación de trabajo ajeno y que, por lo tanto, es incompatible con una sociedad de ciudadanos libres e iguales. Le parece absurda la tesis según la cual las leyes de la producción serían tan fijas y regulares como las leyes de la naturaleza, mientras que las normas de la distribución derivarían de la acción humana. O, dicho de otro modo, según esta tesis los seres humanos no serían libres en la producción pero sí en cuanto que podrían regular la distribución según sus deseos, opiniones o puntos de vista. Esta concepción le resulta insostenible pues, a partir del análisis de *El Capital,* queda meridianamente claro que las relaciones de distribución no pueden ser más libres que las relaciones productivas: determinadas relaciones de producción —el trabajo asalariado, por ejemplo— implican de suyo una determinada distribución —aquélla que corresponde al monto del salario en tanto que fuente de renta, tanto en cantidad como en cualidad de los bienes.

Así pues, Marx da literalmente la vuelta a las tesis del liberalismo, pues no se trata de que el sistema de mercado constituya el espacio de interacción social de «individuos libres», sino que el «individuo socialmente libre» es la representación más adecuada a la economía de mercado y la precondición de su existencia: «Libertad e igualdad no sólo son respetadas en el intercambio que se basa en los valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva real de toda libertad e igualdad. En cuanto que puras ideas no son más que la expresión idealizada de aquél. Desarrolladas en relaciones jurídicas, políticas y sociales son sólo esta base pero dotada de muy otra potencia».[12]

Y del mismo modo que la sociedad no se reduce a un conjunto de individuos, tampoco el pacto entre ellos podrá ser una base adecuada para la comprensión de lo social. La crítica de Marx a la forma del pacto, presente ya en sus textos tempranos, se esfuerza por mostrar sus límites: la vida social

12 K. Marx, *Grundrisse, op. cit*, vol.1, p. 183.

no es reducible a pactos, lo que no significa que éstos no jueguen un papel importante en las estructuras sociales. O dicho de otro modo, las fuerzas sociales reales no ejercen su influencia por medio de pactos, aunque éstos sean formas válidas de la interacción entre los individuos e incluso una forma de resolver conflictos entre fuerzas, grupos distintos o instituciones. El problema consiste en que, aunque los pactos sean factores importantes en un sistema social, éste no se reduce a tales interacciones sino que muestra estructuras transindividuales de diversa consistencia. Un caso claro lo presenta la discusión en torno al contrato de trabajo que, aunque formalmente libre, pues nadie fuerza al trabajador a firmarlo, no es realmente libre, ya que en una sociedad capitalista no hay posibilidad alguna de vivir para quien no tiene propiedad más que por medio del salario, y éste se obtiene mediante el trabajo. Las exigencias del sistema, unidas al imperativo de la supervivencia, fuerzan al trabajador al contrato que, una vez mercantilizada socialmente la fuerza de trabajo, está sujeto a las leyes habituales en la compra-venta de mercancías: para Marx la ley fundamental que rige la determinación del salario es que el valor de éste no puede ser inferior al valor de cambio de la fuerza de trabajo, el cual a su vez está determinado por el nivel de consumo y sobredeterminado por la lucha de clases; para los economistas no marxistas, el valor del salario viene determinado por la ley de la oferta y la demanda.

Pero, es más, dada la inserción de la forma-salario en el mecanismo conjunto del sistema, su funcionamiento muestra las reglas imperantes en éste, de modo que, aunque en principio toda relación parezca ser sólo el resultado de un acuerdo libre por ambas partes, incluye formas diversas de poder social, tal y como se observa en el nivel de los salarios que es fijado en principio por el libre acuerdo. Pero luego resulta que el trabajador está obligado a tomarlo tal como se le ofrezca, y que el capitalista lo está a rebajarlo lo más posible. «En lugar de la *libertad* de las partes contratantes, encontramos la *coerción*».[13] Un análisis semejante podría hacerse con otras relaciones sociales aparentemente basadas en el acuerdo interpersonal, como el matrimonio.

---

13 K. Marx, *La sagrada familia*, OME, Barcelona, Grijalbo, 1978, vol. 6, p. 33.

Individuo y colectivo

Como hemos visto el primado de la libertad en el liberalismo comporta una fuerte valoración del individuo, el cual, en ningún modo, queda subordinado al colectivo. Por el contrario Marx insiste en una concepción interactiva y recíproca de la relación entre individuo y colectivo, pues si bien el individuo es un elemento singular de la colectividad, a su vez es influido y determinado por ésta. Un texto de *La Sagrada Familia* lo explicita del siguiente modo:

> Si el ser humano en sentido materialista carece de libertad, vale decir, si es libre, pero no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de hacer valer su auténtica individualidad, no hay que castigar el delito en la persona del individuo, sino destruir los lugares antisociales que originan el delito y dar a cada uno el espacio social que necesita para expresar realmente su vida. Si el ser humano está conformado por las condiciones, entonces hay que configurar humanamente tales condiciones. Si el ser humano es naturalmente un ser social, sólo desarrollará su auténtica naturaleza en la sociedad y habrá que medir el poderío de su naturaleza no por el del individuo aislado sino por el de la sociedad.[14]

Libertad en sentido materialista significa para el individuo, «hacer valer su propia individualidad», para lo cual es imprescindible que cada uno pueda tener el espacio de su realización. Lo que no es posible sin respetar la «socialidad» inherente a los seres humanos y reforzar las condiciones de su ejercicio.

Así, frente a una concepción «esencialista» que califica a los seres humanos por algún tipo de capacidad específica de la que son depositarios (libertad, racionalidad, lenguaje...), Marx y Engels proponen una definición social de «lo humano» como el conjunto de relaciones múltiples y activas en el que los individuos están insertos unos en relación con otros: «Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas sociales de intercambio, que cada individuo y cada generación encuentra como algo dado, es la base real de lo que los filósofos han presentado como "substancia" y "esencia" del

---

14 *Ibidem*, p. 150.

hombre».[15] «Sociedad» e «individuo» son sólo designaciones polares de una interrelación, de modo que si no puede hablarse de la libertad del individuo sin situarlo en su horizonte social, tampoco puede llamarse libre ninguna sociedad sin que lo sean sus integrantes; evidentemente la sociedad no puede liberarse, sin que cada uno sea liberado. Como se dice al final del *Manifiesto Comunista*: «El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clases, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos».[16]

Las formas políticas representativas

La crítica al concepto liberal de libertad se extiende a las formas políticas representativas, ya que si la participación política se desarrolla únicamente en régimen de representatividad, ciertamente se reconoce la pluralidad de las diversas alternativas políticas (partidos políticos) que merecen la confianza de los ciudadanos, pero se excluye la participación directa de éstos en los asuntos públicos.

Dado que, por otra parte, las democracias formales representativas son el único sistema legítimo de ejercicio político en los países capitalistas, la restricción en lo público de la libertad de actuación a la libertad de elección, se convierte en condición necesaria del ejercicio de la política pero no logra poner sus propias condiciones bajo el control de la colectividad más que en el ámbito restringido de la adecuación a la legalidad vigente. Por ello, Marx la considera el sistema político idóneo para una sociedad liberal de mercado; en ella predomina la independencia de los individuos que no controlan el conjunto socio-económico, aunque simultáneamente se den fuertes relaciones de dominación en la división del trabajo, las cuales parecen necesarias puesto que ningún poder público podría impedirlas.

15 K. Marx, *La ideología alemana, op. cit.*, p. 41.
16 K. Marx, OME, *op. cit.*, vol. 9, p. 157.

> La contraposición entre Estado representativo democrático y sociedad civil (burguesa) es el perfeccionamiento de la contraposición clásica entre comunidad pública y esclavitud. En el mundo moderno cada uno es *a la vez* esclavo y miembro de la comunidad. Pues la esclavitud a la que está sujeta la sociedad civil es *en apariencia* la más absoluta *libertad* porque en ella la, al parecer, completa *independencia* del individuo se toma por su *propia* libertad —la cual le permite un cambio raudo de los enajenados elementos del vivir, tales como la propiedad, la industria, la religión [...] movimiento que ya no está trabado por ligaduras generales ni está ligado a otros hombres; pero en realidad esta libertad es más bien la más completa esclavitud e inhumanidad. En lugar del *privilegio* se ha instalado aquí el derecho.[17]

La libertad del capital

Según la doctrina liberal, en el sistema capitalista la libertad caracteriza las relaciones sociales; se repite constantemente que es el rasgo básico de los individuos en sus actuaciones recíprocas y se insiste en salvaguardar la independencia de lo económico (el mercado) en relación con lo social. Marx analiza y critica sin descanso ambas concepciones. Por una parte, dice, el capitalismo se define como un «sistema productivo libre» en tanto que puede prescindir, al menos hasta cierto punto, de las constricciones sociales y naturales que limitan otras formas productivas, a las que contrapone la dinámica capitalista que no es otra que la dinámica de la acumulación.

En este sentido, sin duda perverso, puede decirse que el sistema capitalista es libre. Lo es porque su dinámica no está determinada en sentido estricto por las necesidades sociales o naturales (no se produce lo que se necesita sino lo que se puede vender) y alienta un notable potencial de acumulación; y lo es también porque su proceso de reproducción es «autónomo»; básicamente sólo depende de la tendencia, inherente al sistema, de reproducirse ampliadamente hasta el infinito. Ha roto con los límites que sujetan a una economía de subsistencia, aunque la otra cara de esa misma independización

---

17 K. Marx, *La sagrada familia*, OME, *op. cit.*, vol. 6, p. 134 (las cursivas son de Marx).

sea la dificultad en que ese sistema se encuentra para garantizar la subsistencia de unas poblaciones que dependen para su sustento de la acumulación empresarial.

Por otra parte, aunque la ley del sistema sea la acumulación, ésta se realiza a través del intercambio mercantil o de la esfera de la circulación, en un encadenamiento también infinito de «actos de intercambio». Así pues en su funcionamiento el principio de libertad es fundamental, ya que constituye al individuo independiente, cuya interacción social está basada en la propiedad, aunque sea la nuda propiedad de su cuerpo como fuerza de trabajo. Para ello es preciso separar al productor de su producto —un producto puede ser objeto de compra-venta sin necesidad de que simultáneamente se compre o se venda a «su» productor— y al trabajador de su trabajo —requisito esencial para que pueda darse la producción de plusvalor.

El término «capital» designa así un conjunto de bienes y capacidades de distinto tipo que son introducidos en el proceso productivo para ampliar su valor y al tiempo, ampliar la escala de la producción. En tanto que elementos concretos, son destruidos y pasan a formar parte de un ciclo productivo que se repite incansablemente. En éste, tanto los elementos materiales propiamente dichos (materia prima y medios de producción) como los humanos (capacidad o fuerza de trabajo) son separados de su contexto originario e insertados en el ciclo productivo (y reproductivo) en cuyo marco circulan en tanto que «mercancías», es decir sujetos a compra-venta.

La libertad es así presupuesto de la propiedad privada en el sentido de que sólo en su calidad de individuo «libre», desligado de las obligaciones sociales, puede alguien apropiarse privadamente del producto de un trabajo que siempre en alguna forma es colectivo, y comprarlo o venderlo. Pero también en el sentido de que sólo en tanto que «trabajador libre» puede alguien trabajar a cambio de pago económico, es decir vender su «fuerza de trabajo». La propiedad privada de bienes que no pueden ser apropiados más que a través de la compraventa presupone la constitución de individuos «libres», o sea separados de estructuras colectivas que les absorban íntegramente y en las cuales estén integrados.

La libertad en el comunismo

Aunque pueda sonar extraño, el individuo libre tampoco está ausente en la famosa definición de Marx de una sociedad alternativa: «Supongamos por fin, para variar, una asociación de hombres libres, que trabajan con medios de producción comunes y que gastan sus muchas fuerzas de trabajo individuales, conscientemente, como una sola fuerza de trabajo social».[18] En ella se habla de una «asociación de hombres libres», en cuyo contexto el término «libre» designa el hecho de que los individuos humanos están puestos como «individuos singulares» y a la vez entienden formar entre ellos una asociación que, en tanto que tal, no puede ser obligada. De ahí que rasgos tales como la regulación del trabajo, la dirección social de lo colectivo, los pactos y acuerdos como formas de ponerse de acuerdo, cobren gran importancia. De algún modo, el colectivo tiene que actualizar su «actuar colectivo», lo que exige la presencia activa de los implicados en las tomas de decisión que les afectan.

Dado que Marx y Engels sostienen que los individuos humanos sólo pueden ser libres en tanto que regulen de un modo colectivo y racional sus relaciones sociales, único modo en que podrán actualizar sus diversas potencialidades, deducen que todo individuo es ya de antemano un «producto social» y que, en consecuencia, la libertad de que gozan algunos individuos, todos o ninguno, es siempre una relación social. Pero ello precisamente permite pensar una sociedad comunista no como negación de «lo individual» de cada uno, sino como subsuelo de una individualidad mucho más rica, en la medida en que es colectivamente construida. «La libertad personal solo es posible en comunidad»[19] pero, mientras que en la comunidad desnaturalizada de las sociedades de clase sólo son libres, y hasta cierto punto, los miembros de las clases dominantes, hallándose los dominados enfrentados a las coerciones sociales impuestas sobre ellos, en una «comunidad real», es decir que pivote sobre la «asociación libre» de los individuos que la componen, éstos realizan simultáneamente su libertad.

18 K. Marx, *El Capital*, OME, *op. cit.*, vol. 40, p. 89.
19 K. Marx, *La sagrada familia*, OME, *op. cit.*, vol. 6, p. 74.

La espontaneidad de la libertad y la polémica con el anarquismo

El tema de la libertad es también una de las constantes en la controversia entre marxistas y anarquistas. Marx reprochaba a Bakunin que su reiterada defensa de la «revolución social» como imperativo ético y especialmente como «necesidad vital» para las masas, arrastraba el mismo defecto ideológico que la defensa «abstracta» de la libertad burguesa: el hecho de perder de vista las condiciones sociales que la posibilitan. Y criticaba la constante insistencia entre los anarquistas en defender que la actuación humana y, en especial, la acción colectiva supone actualizar los deseos y los impulsos de comunidad que son reprimidos por el sistema capitalista burgués.

Marx no se equivocaba al señalar que la teoría política anarquista se asienta en una antropología, de corte naturalista, que da gran importancia a los deseos, impulsos o pasiones de los seres humanos. En ella la libertad se entiende como exacerbación de dichos elementos, que permiten y mantienen la práctica revolucionaria: «Los revolucionarios políticos, los seguidores de la ostensible dictadura, [los marxistas] aconsejan que tras la primera victoria se aplaquen las pasiones, se restablezca el orden, la confianza y la sumisión a los poderes establecidos por vía revolucionaria. De este modo reestablecen el Estado. Nosotros, por el contrario, tendremos que alimentar todas las pasiones, que despertarlas, que liberarlas y que llamar a la anarquía y como vigías invisibles entre la muchedumbre, tendremos que dirigirla no a través de un poder visible sino por medio de la dictadura colectiva de todos los aliados».[20]

En el discurso anarquista se llama *libertad* al conjunto de las potencias creativas humanas, materializadas en las fuerzas que llevan a los seres humanos a actuar, fuerzas que no son de naturaleza teórica, ni «racional», sino materiales y pre-racionales. La acción política libre o liberadora supone un nivel de espontaneidad y de entusiasmo que arrastra a las masas con una fuerza muy superior al cálculo político,

20 M. Bakunin, «Cartas a Albert Richard», en M. Nettlau (ed.), *Gesammelte Werke*, Berlin, 1922-24, vol. III.

pero su objetivo no es otro que eliminar las barreras de todo tipo que se oponen a la libre expansión del individuo, postulado como principio y fin de la acción política.

En su crítica al Estado, Bakunin rechaza la tesis de que el derecho pueda armonizar las libertades y defiende la «concordancia libre» de las tendencias individuales en la formulación de los objetivos sociales, de modo que, aunque el respeto al individuo es un tema constante, eso no obsta para que los individuos puedan asociarse voluntariamente en formas diversas de ayuda mutua. El poder o dominio se reformula como «asentimiento voluntario»: «La fuerza reside en la socialidad y se convierte en la expresión auténtica de la libertad de cada uno, la realización fiel y correcta de la voluntad de cada uno; uno obedece sólo porque el cabecilla le ordena lo que uno mismo quiere».[21] La libertad del individuo es presentada como valor o ideal primero, contrapuesta a la autoridad; se insiste en que la explotación económica es una forma de dominación que impide su ejercicio, pero, por eso mismo, liberarse de toda forma de dominación, incluida la económica, es el punto de partida del ideario anarquista.

> Libertad política o de acción, libertad económica y libertad religiosa. Que cada uno pueda gobernarse a sí mismo. Que cada uno pueda entrar en conciertos libres con los demás en cuanto atañe a la producción, al cambio, al consumo […]. Que cada uno pueda rendir culto en su conciencia a lo que quiera o como quiera. No más poderes ni más privilegios, no más autoridad constituida, no más monopolio de la riqueza, no más poder religioso. Que la libertad en toda su extensión sea nuestro constante ideal.[22]

Y sin embargo esta libertad carece de todo contenido individualista y es más bien la explicitación de todo el potencial de las acciones humanas. Lejos de la teoría del libre albedrío, se define desde una «perspectiva materialista, realista y colectivista», como subraya Bakunin, en los siguientes términos:

---

21 M. Bakunin, *Das Knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution*, *ibidem*, vol. I, p. 10.

22 R. Mella, citado por J. Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español*, *op. cit.*, p. 20.

> El hombre no se hace hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social, lo único que es capaz de transformar la superficie terrestre en una morada favorable a los desenvolvimientos de la humanidad; y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie […] La libertad de otro, lejos de ser un límite que niega mi libertad, es al contrario, su condición necesaria y su confirmación […] [la libertad] es el pleno desenvolvimiento y el pleno goce de todas las facultades y potencias humanas para cada uno por la educación, por la instrucción científica y por la prosperidad material.

Por eso mismo, sigue diciendo:

> El hombre únicamente realiza su libertad individual o bien su personalidad completándose con todos los individuos que le rodean, y gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, al margen de la cual, de todos los animales feroces que existen sobre la tierra, sería siempre él, sin duda, el más estúpido y el más miserable. En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, la sociedad lejos de aminorarla y de limitarla, crea, al contrario, la libertad de los individuos humanos. Es la raíz, el árbol y la libertad es su fruto.[23]

Como Bakunin, Marx comparte la denuncia del Estado burgués pero, frente a la idea de que las voluntades individuales se conjugan en una sola voluntad común, proclive a formas personales de poder político, él indica que la historia de las civilizaciones representa justamente el largo proceso de constitución del *individuo social* que, lejos de ser punto de partida alguno, es el resultado de una larga y compleja serie de cambios.

La referencia a la libertad en algunos autores marxistas

En nuestros días a algunos les parece evidente que el marxismo es una doctrina totalitaria que excluye la libertad de los individuos y que impone medios despóticos de gestión

---

23 M. Bakunin, *Dios y el Estado*, en *Obras completas*, Madrid, La Piqueta, 1979, t. IV, pp. 153-4.

social y, sin embargo, fueran cuales fuesen las medidas policíacas imperantes en algunos de los antiguos sistemas de socialismo de Estado, la exigencia de libertad está presente en muchos de los autores marxistas más interesantes del cambio de siglo: desde Rosa Luxemburgo a Antonio Gramsci, desde Bertold Brecht a Karl Korsch o a Ernst Bloch, por no hablar de los autores de la Escuela de Frankfurt y de su resistencia al sistema hitleriano.

Rosa Luxemburgo comparte la crítica marxista clásica al sistema de libertad económica y al estrecho concepto liberal de libertad, pero no desdeña la libertad política. Más bien al contrario, la considera un elemento imprescindible de una política democrática de masas y, en este sentido, de una política socialista, inclusive en el complejo proceso de una revolución socialista. En este punto es característica la discusión con Lenin y Trotsky sobre la eliminación de la Asamblea Constituyente en el proceso de la Revolución Bolchevique. En su *Crítica de la Revolución Rusa* señala:

> Que el pesado mecanismo de las instituciones democráticas […] tiene un poderoso correctivo […] —precisamente en el movimiento vivo de las masas, en su imparable presión […]; es cierto que toda institución democrática tiene sus límites y sus deficiencias, rasgo que comparte con cualesquiera otras instituciones. Pero el remedio que Trotsky y Lenin han encontrado, o sea la eliminación de la democracia en general, es todavía peor que el mal que querían evitar. Porque entierra, en efecto, la fuente viva sólo a partir de la cual se pueden corregir todas las insuficiencias congénitas de las instituciones sociales; y que no es otra que una vida política activa, sin estorbos [libre], enérgica de las amplias masas populares.[24]

Con ello la autora pone el dedo en la llaga de una política popular que necesariamente debe ser democrática, pues exige la participación activa y no sólo representativa, en la toma de decisiones continua de múltiples aspectos de la vida social. Lo que dificulta la imposición definitiva de una sola posición. Inclusive y mayormente en un proceso revolucionario, cuando de lo que se trata es de encontrar soluciones a

---

24 R. Luxemburgo, *La crítica de la revolución rusa*, Buenos Aires, ed. La rosa blindada, 1969, p. 113

las exigencias, necesariamente diversas como diversos son los distintos segmentos sociales; en este caso, la peor opción es limitar la expresión de las diversas perspectivas imponiendo la dictadura de un partido o de un segmento social, por muy bien intencionados que sean sus fines. El texto de Rosa Luxemburgo no deja lugar a dudas: «La libertad reservada sólo a los partidarios del gobierno, sólo a los miembros del partido —por numerosos que ellos sean— no es libertad. La libertad es siempre únicamente libertad para quien piensa de modo distinto».[25]

Para Rosa Luxemburgo la libertad es condición indispensable para una vida política activa la cual constituye, por sí misma, el mejor freno contra las tendencias dictatoriales, burocratizadoras y despóticas de la política institucionalizada, sean cuales fueren sus pretendidos propósitos y discursos de legitimación.

Algo semejante podríamos decir de los restantes autores mencionados. Para todos ellos, con sus matices particulares, «libertad» es un término que designa un proceso de liberación en el que los seres humanos toman su vida personal y social en sus propias manos, haciéndose responsables y autores de sus destinos; un proceso en el que se constituyen en agentes políticos colectivos, capaces de organizar la sociedad de modo cooperativo y solidario. Sin esta pretensión de fondo el término libertad designa únicamente el interés individual y privado de cada quién y supone, en el mejor de los casos, un privilegio; en el peor es un término sin sentido, pues no implica capacidad alguna de decisión. E incluso se transforma, como ya hemos visto en Foucault, en la mejor garantía de sumisión en tanto que cada uno/a es interpelado como único responsable de su vida en condiciones sociales en las que el control de las condiciones materiales mínimas para tomar las decisiones escapa a la capacidad de los

25 *Ibidem*, p. 119. En su instructivo libro *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik*, F. Haug argumenta que este texto, tan usado, no debe interpretarse en el sentido de un llamamiento a la «tolerancia» en general, sino como exigencia de respeto democrático a las diversas posiciones que coliden en una situación de conflicto y como advertencia contra toda dictadura de un partido o de un bloque político. Hamburgo, Argument, 2007.

propios sujetos. En esas condiciones hablar de libertad se convierte en un sarcasmo aunque el miedo a políticas totalitarias, tan frecuentes en el siglo pasado, alimente la condescendencia ante tal estado de cosas.

Acción colectiva y sujeto político

El debate sobre libertad y necesidad tuvo una particular importancia en la tradición marxista, especialmente a la hora de formular una teoría de la acción política revolucionaria que parecía exigir la presencia de un «sujeto fuerte» homogéneo y disciplinado, icónicamente representado por el obrero fordista: grandes masas humanas de trabajadores unificados por su posición de clase y enfrentados en bloque al poder burgués, dirigidos como un solo hombre por el Partido (leninista) de vanguardia.

El intérprete más completo de esta teoría en la tradición marxista es, sin lugar a dudas, György Lukacs con su famosa distinción entre «clase-en-sí» y «clase-para-sí». Este autor define la «consciencia de clase» como una «consciencia adscrita» es decir una conciencia que no se corresponde con la conciencia empírica que los obreros tienen de su situación («clase-en sí»), sino con la que *tendrían* si la conocieran realmente, más allá del «velo de ignorancia» al que están sometidos por la alienación capitalista («clase-para sí»).[26] El problema es que no basta con decir que los/as dominados/as son tratados/as como «objetos-mercancía» y que por lo tanto no pueden captarse como sujetos, porque, al revés, en muchos casos son tratados/as como «sujetos», pero como «sujetos dominados». Como ya hemos visto, identificar «sujeto» con «sujeto dominante» es una de las mayores trampas de ese discurso.

26 «La consciencia que los hombres deberían tener […] si tuvieran la posibilidad de comprender completamente su situación», Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 54. Véase al respecto mi análisis en «Action humaine et conscience. L´effet de la critique contemporaine de la conscience sur le sujet politique» en *Marx Actuel* (on line).

Ni basta tampoco con definir la posición teórica de Marx, como hace Lukacs, en términos de «criticismo, o sea de teoría de la teoría o consciencia de la consciencia»,[27] es decir como una teoría que disuelve el carácter rígido de las formas sociales pero que de modo paradójico termina decretando la muerte del presente y sólo prefigura un devenir no antagonista y no reificado: la sociedad sin clases. Con ello el análisis se desplaza hacia la posibilidad de un conocimiento de la sociedad como «totalidad concreta»,[28] pero eso significa que puede darse un conocimiento del ser social como un todo, por referencia al cual se formaría la «consciencia verdadera». Así, no queda claro cómo podría formarse esa conciencia bajo el dominio general de la reificación, ni mucho menos cómo podría ocurrir eso en una práctica política que sólo fuera expresión de aquélla, la cual se encontraría siempre dividida entre por un lado, la exigencia de expresar la «conciencia adscrita» y por lo tanto atender a la tensión hacia el devenir de la sociedad sin clases y, simultáneamente por otro lado, no abandonar el terreno de la «conciencia empírica» de los trabajadores, que nada tiene que ver con aquélla puesto que están sometidos a la fuerza de la alienación. El carácter mediador del «Partido» (de los partidos comunistas que serían los agentes de la recomposición social) no basta para tal empeño.

El planteamiento es deudor de la distinción hegeliana entre en-sí y para-sí que Lukacs aplica a su interpretación de las luchas obreras revolucionarias y de la constitución de la clase en sujeto político. Choca sin embargo con algunos problemas. El más importante es la ambivalencia del propio concepto de conciencia de clase. La alienación reinante en la sociedad capitalista y su opacidad hacen que esa conciencia no sea posible, por lo que, como Max Horkheimer y Theodor Adorno pondrán de relieve, el «sujeto colectivo» queda impensado. Ni siquiera el propio movimiento obrero puede ofrecerse en esa figura, a no ser de modo potencial, pues tal «sujeto colectivo» ni siquiera existe.

27 *Ibidem*, p. 51.
28 *Ibidem*, p. 54.

Por el contrario, al plantear el tema de la acción colectiva en el marco de los movimientos sociales se observa que, en lugar de ser éstos «expresión» de un sujeto pre-existente, es en las propias intervenciones donde éste se empieza a fraguar. Para ello es de gran importancia la creación de un discurso que en polémicas diversas demarca los objetivos comunes, los temas compartidos, los términos en disputa que van a caracterizar al nuevo movimiento. La relación entre la práctica y el discurso es de articulación; en ella se constituye el agente, que no es un «individuo» (colectivo) sino resultado de un ensamblaje complejo de individuos humanos con sus prácticas, sus discursos y sus recursos de diverso tipo (económicos, organizativos, intelectuales…). Y también con su contraposición frente a otros cuyas acciones van en sentido contrario.

Y así resulta que la acción colectiva no es la acción de un sujeto político o, dicho de otro modo, que el agente de la acción colectiva no es «un sujeto» sino una miríada de ellos, organizados de diversas formas e integrados en redes y colectivos anudados por discursos compartidos y prácticas comunes. En último término, no existe «un sujeto» de la acción colectiva sino que ésta es, a su vez, resultado de múltiples interacciones. El discurso moderno suprimió el problema al presentarla como la acción de «un sujeto colectivo» más o menos homogéneo y unificado, y soporte de una acción «consciente», es decir dotado de «consciencia», según el modelo del sujeto individual libre, anteriormente comentado. La deconstrucción de ese concepto exige empezar a pensar la acción colectiva de otra manera, ni limitándola a los individuos independientes de la tradición liberal, ni convirtiéndola en presa del espejismo del «sujeto colectivo» de la ortodoxia lukacsiana.

4. *Un extraño precursor, Baruch Spinoza*

De cómo un filósofo del siglo XVII, crítico de la libertad de la voluntad, formula un principio de construcción política colectiva de la libertad común, basada en la utilidad propia y en el incremento de la cooperación.

REMITIRSE A SPINOZA EN CONTRAPOSICIÓN A HEGEL, el gran antepasado de la tradición marxista clásica, ha sido una obviedad para gran parte del marxismo francés en los últimos decenios del siglo pasado. No es ésta la estrategia que vamos a seguir aquí. Ciertamente no es el anti-Hegel de Spinoza lo que primariamente nos interesa, sino traer a colación un pensamiento casi pre-burgués debido a su insistencia en la fuerza e importancia de los afectos en la conducta humana. En este sentido, la suya es una posición pre-ilustrada, aunque plenamente racionalista. Y es precisamente este punto el que permite acercarse de otro modo al tema de la libertad humana y de la acción política, en términos de composición de afectos y de constitución de cuerpos compuestos.

Ya hemos visto que el concepto clásico de libertad, cuanto menos, puede entenderse en un doble sentido, positivo y negativo, y en una doble extensión, individual y colectiva. Es decir que, por una parte, el concepto negativo de libertad significa siempre independencia, ya se aplique a la independencia de que goza un individuo frente a otros (disolución de vínculos de dependencia y de pertenencia de diverso

tipo), ya a la independencia de un colectivo o de un ámbito social (libertad del arte o libertad de un Estado). Por otro, el concepto positivo implica autodeterminación o autonormación de sujetos libres, sean estos los seres humanos que, en caso de ser libres, son causa de sus propias acciones no obedeciendo más que a su propio criterio, o sean colectivos de tipo diverso (naciones soberanas o espacios sociales autonormados).

Pero la teoría moderna de la libertad no sólo implica que los individuos sean libres para tomar sus propias decisiones en el ámbito personal o privado (lo que en terminología hegeliana podríamos denominar «sociedad civil burguesa» o sea, el espacio en que son competidores unos de otros) sino que además plantea el problema del tipo de socialidad posible entre seres libres, ya que si ésta fuera sólo la de la competencia y el antagonismo, los lazos sociales y políticos se debilitarían hasta hacer imposible la vida en común pero, si por el contrario, fueran demasiado fuertes, de modo que entraran en colisión con las libertades de los individuos, éstos se verían forzados a menoscabar uno u otro de sus elementos constitutivos, ya sea el derecho a la libertad privada, ya sea la posibilidad de una vida en común con sus congéneres.

De hecho ése es el problema al que intenta responder Hegel: ¿qué tipo de Estado puede permitir que los seres humanos vivan en común cuando ya no los une un sentimiento compartido de pertenencia a una comunidad, puesto que ese sentimiento ha sido *desgarrado* por la sociedad burguesa moderna, en la que los individuos sólo valen para sí mismos en la medida en que son antagónicos unos para los otros? Esa idea late en la filosofía hegeliana y en su intento de encontrar vías que, sin negar la *subjetividad* moderna, es decir, el hecho de que cada uno es un sujeto para sí mismo, permitan pensar un «Estado de sujetos», un Estado de individuos separados pero reconciliados entre sí y actuando en común.

En su crítica a la filosofía hegeliana del derecho, Marx insistió en el hecho de que la reconciliación que presenta la filosofía hegeliana es «mistificadora» o falsa y en que las pretendidas formas de resolver el conflicto no son más que aparentes ya que, de hecho, el conflicto continúa, pues sus raíces

no se encuentran en el nivel de lo político sino en el de lo económico-social. El Estado no puede resolver políticamente un conflicto o un antagonismo que se sitúa en el espacio económico, donde una clase se enfrente a otra. Por consiguiente, mal que le pese a Hegel, el Estado siempre lo será de una clase frente a otra y jamás podrá haber un «Estado de todos/as». Esta tesis es central en el planteamiento marxista y abarca desde la prognosis de la desaparición del Estado hasta la crítica del Estado liberal y los esfuerzos por crear otro tipo de poderes políticos de claro carácter colectivo: los soviets, las comunas, etc.

Baruch Spinoza

Y es aquí donde nos tropezamos con Spinoza y su enorme repercusión en el marxismo estructuralista o post-estructuralista francés de los años setenta, aupada en el notable auge de los estudios sobre Spinoza en los últimos 30 años, especialmente en el ámbito galo. Baste citar nombres como Martial Gueroult y su monumental estudio de la *Ética*, Pierre Macherey, Gilles Deleuze, Alexandre Matheron, el propio Louis Althusser a pesar de lo exigüo de sus referencias, Antonio Negri... Esos estudios y su recepción en el ámbito de la filosofía marxista han revolucionado completamente las categorías con las que pensarla.

Desde el punto de vista estrictamente biográfico hay que decir que Marx, si bien estudió de joven el *Tratado teológico-político* de Spinoza y copió algunos párrafos cuidadosamente, prestó poca atención a este autor. Aparecen pocas referencias a él en su obra, tanto implícitas como explícitas, y caben dudas fundadas sobre una relación directa entre Marx y Spinoza, al tiempo que no cabe duda alguna de la relación con Hegel. Eso hace que la polémica del Marx spinoziano frente al Marx hegeliano no se dilucide en el marco de los intereses de Marx, ni de sus estudios o influencias, sino como un intento, hasta cierto punto fructífero, de salvar ciertas dificultades que el hegelianismo (real) de Marx crea en su escritura y (tal vez) en su pensamiento, y especialmente como un modo de abordar problemas reales de la constitución de una sociedad anticapitalista que no puede seguir pensándose como una unidad, como un

«Estado de todos», sino que tiene que acometer proyectos políticos tan internamente diferenciados como para poder ser llevados a término por «singularidades».

Spinoza —Pierre Macherey *dixit*— sería la «auténtica alternativa» al hegelianismo en Marx.[1] Sin duda hay ahí algo de pose intelectual, más acá o más allá de que ataque un punto central del asunto. En el libro de Macherey, que será obra de referencia para todo el marxismo «spinozista», se cultiva la imagen de la oposición del talante de ambos. Mientras que Spinoza rechazó el puesto que se le ofrecía en la Universidad de Heidelberg, para poder seguir defendiendo su pensamiento sin imposiciones ni adecuaciones externas, Hegel lo ocupó gustosamente, lo que reenvía a una oposición entre sus filosofías: la de Spinoza es la de un marginado, un rebelde, un solitario, y no se deja enseñar «en la escuela» sino que se difunde entre iguales; la de Hegel, por el contrario, es una filosofía de tendencia oficialista, preparada para ser divulgada entre seguidores. Negri, y no es el único, lo tacha de «¡fervoroso alto funcionario de la burguesía!».[2]

Sin duda la vida de Hegel fue considerablemente más pacata con respecto de la de Spinoza. A pesar de sus actividades políticas contra el absolutismo dominante en su época, que lo hacen un pensador «de la revolución» (burguesa) francesa, fue siempre un intelectual y académico, profesor universitario y reconocido filósofo. Excepto en su juventud, cuando pugnaba por abrirse un camino entre las filas de la intelectualidad joven y ya admirada, como su envidiado Schelling, gozó del apoyo indiscutible e, incluso en su última época, del beneplácito de las autoridades reformadoras en Prusia. Eso hace que, aunque el mito del Hegel-filósofo-oficial-prusiano haya sido merecidamente objeto de crítica, no pueda hablarse de él como un filósofo rebelde y proscrito como es el caso en Spinoza.

Por el contrario, éste ofrece un perfil biográfico que encaja como hecho a medida con el de intelectual maldito. Hijo de una familia judío-portuguesa expulsada de la Península Ibérica,

---

1 P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, p. 13 [ed. cast.: Hegel o Spinoza, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007].

2 A. Negri, *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 242.

nació en Ámsterdam en 1632. Pertenecía por su origen al grupo de los llamados *marranos*, o sea, aquellos judíos conversos que tras el decreto de expulsión habían optado por convertirse al cristianismo, aunque siguieran practicando a escondidas su religión —o ésa fuera al menos la sospecha de la Inquisición, que los sometió a una persecución implacable. Los conversos, una vez convertidos, tenían los mismos derechos que cualquier otro cristiano, pero no podían renunciar al cristianismo ya que alguien, una vez bautizado, no puede renegar del bautismo. Ante ello, las autoridades religiosas (y políticas), temerosas de que siguieran cultivando el judaísmo a escondidas, los perseguían encarnizadamente. Tenemos noticia de persecuciones contra los judíos cuanto menos desde finales del siglo XV, en ocasiones a manos de turbas azuzadas por los clérigos, como por ejemplo los grupos de monjes liderados por Vicente Ferrer; en otras como resultado de desórdenes de orden material, con motivo de alguna escasez de la que se culpaba a los judíos.

En aquellos años un gran número (entre 80.000 y 100.000) huyeron a Portugal donde el rey João II (1481-1495) les ofreció asilo a cambio de dinero. Pero cuando años más tarde su sucesor, Manuel I, quiso casar a su hijo con la hija de los Reyes Católicos, éstos le exigieron que expulsara a los judíos. El monarca, en lugar de expulsarles, les presionó para que se convirtieran al cristianismo, garantizándoles protección frente a la Inquisición, al menos durante una generación. Muchos se organizaron y se mantuvieron en Portugal durante algunos decenios hasta que a finales del siglo XVI emigraron a otras colonias judías de Europa y América, entre ellas la de Ámsterdam. En esa última comunidad nació el filósofo Baruch Spinoza.

Su padre era mercader en negocios de importación y exportación, al parecer tratante de diamantes y proveedor de la flota holandesa en un momento en que la ciudad de Ámsterdam estaba en el cénit de su hegemonia.[3] Como cabeza de

[3] I. Wallerstein sitúa el periodo de auge de la hegemonía holandesa entre 1625 y 1675, y añade, «desde finales del siglo XVI los Países Bajos del Norte estaban en vías de conseguir una eficiencia productiva que permitiría a las Provincias Unidas convertirse hacia 1600 en el principal (aunque por supuesto no el único) centro de producción de la economía-mundo europea», *El moderno sistema mundial,* Madrid, Siglo XXI, 1984, t. II, pp. 52 y 62.

familia formaba parte del *mahamad* o sea, del grupo dirigente de la comunidad judía de la ciudad. Ésta llevaba ya unos 25 años establecida en Ámsterdam y sus dirigentes se esforzaban por mantener la cohesión y salvaguardar la ortodoxia frente a oleadas de nuevos migrantes, algunos de ellos claramente reformadores. No olvidemos que por esa misma época Erasmo de Rotterdam defendía una revisión del cristianismo en clave intimista, siendo considerable el número de erasmistas en España, y que Calvino predicaba la reforma.

El joven Spinoza colaboró con su padre y, a la muerte de éste, ocurrida en 1654, prosiguió juntamente con su hermano la actividad del negocio; pero esto sólo hasta el 27 de junio de 1656, fecha del acta de la reunión en la que se le expulsó de la comunidad judía con un famoso *herem* o decreto de expulsión, que todavía hoy nos impresiona:

> Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito sea cuando duerme y maldito cuando se levanta, maldito cuando entra y maldito cuando sale. Que el Eterno no lo perdone nunca, que el Eterno encienda contra él todo su furor y su celo, que lance contra él todas las maldiciones contenidas en el libro de la Ley. Que su nombre sea para siempre borrado de este mundo y que el Eterno lo separe de todas las tribus de Israel afligiéndolo con todas las maldiciones contenidas en el libro de la Ley [...] Sabed que no debéis tener con Spinoza ninguna relación ni escrita ni oral; que no se le haga ningún servicio, y que nadie se acerque a él más de cuatro codos, que nadie permanezca bajo su mismo techo ni lea ninguno de sus escritos.[4]

El texto suena tremendo y debió serlo más todavía si tenemos en cuenta que la expulsión de la comunidad representaba el ostracismo completo, pues se le prohibía continuar con las actividades comerciales y mantener cualquier trato con el resto de los miembros de ella. Aún así no parece que fuera una práctica inusual si, como informa Yirmiyahu Yovel, entre 1623 y 1677 se registraron nada menos que 35 expulsiones de las cuales cinco (entre ellas la de Spinoza) no

---

4 Traducción del texto contenido en E. Giancotti, *Baruch Spinoza (1632-1677)*, Roma, ed. Riuniti, 1985, p. 13. En el libro de Gabriel Albiac, *La sinagoga vacía* (Madrid, Hiperión, 1987, p. 13) se cita el texto en portugués, contenido en el *Livro dos Acordos da Naçam*, Folio 408.

fueron revocadas posteriormente.[5] El mismo año había sido expulsado de la comunidad Juan de Prado, amigo y colega;[6] unos años antes se había suicidado Uriel da Costa, otro judío amigo de Spinoza tras varias expulsiones y retractaciones.[7] Eso significa que la expulsión debió ser un expediente relativamente frecuente para mantener la cohesión de una comunidad que, si no lo estaba, se sentía amenazada y que forzaba con ella la retractación de los expulsados. O que tal vez fuera una práctica que, al atestiguar el control que la comunidad mantenía sobre sus miembros, le permitía seguir gozando de consideración por parte de las autoridades holandesas.

También la «revolución» en los Países Bajos tuvo características distintas de las revoluciones burguesas clásicas, especialmente en Alemania, donde no hubo ni siquiera tal revolución y sí un proceso de reforma, más o menos democrática, auspiciada desde el Estado. En el contexto holandés resulta nítido el apoyo de Spinoza al partido republicano de los De Wit y contra la casa de los Orange, pero sus referencias a la plebe y a la multitud no dejan de ser ambiguas, como muy bien ha mostrado Warren Montag.[8] La parte norte de los Países Bajos, que pertenecía a la corona española, se había independizado de ésta en un largo proceso de luchas

---

5 Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón,* Madrid, Anaya/M. Muchnik, 1995, pp. 27 y ss.

6 Juan de Prado era un médico español que había estudiado medicina, filosofía y teología en Alcalá de Henares y en Toledo. Allí se hizo amigo de Orobio de Castro, quien fue informante de la Inquisición. No se sabe exactamente cómo escapó de España pero el caso es que llegó a Holanda donde intimó con Spinoza.

7 Uriel da Costa era un cristiano nuevo de Oporto. Había estudiado la ley canónica en la Universidad de Coimbra y había sido tesorero eclesiástico en su ciudad natal. Se desencantó del catolicismo y se volvió hacia el judaísmo por lo que se marchó de Portugal. En Ámsterdam no encajó con la comunidad judía, más preocupada por seguir las normas de los rabinos que movida por una fuerte religiosidad. Le proscribieron y vivió varios años pobre y aislado. Pidió entonces la retractación y le readmitieron en la comunidad pero años después volvieron a expulsarle. Pidió retractarse una segunda vez y tras eso, se suicidó. En ese momento Spinoza tenía ocho años y aunque no hay constancia de una relación directa, pertenecen sin duda al mismo contexto. Véase el relato de su vida, una parte del cual es apócrifo, *Exemplar humanae vitae,* Madrid, Hiperión, 1984.

8 W. Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos,* Madrid, Tierradenadie, 2006.

que abarcó gran parte del siglo XVI y, aunque la independencia no les fue reconocida hasta la paz de Westfalia (1648), desde principios de siglo las Provincias Unidas de mayoría religiosa calvinista gozaban de una situación de paz, convirtiéndose en el centro económico y financiero de Europa. Uno de los mejores periodos coincide justamente con el gobierno liberal de Jan de Wit (1653-1672), a cuyo círculo de amigos al parecer pertenecía Spinoza. El periodo termina trágicamente cuando sus contrincantes, la familia de Orange, aprovechan la gran peste de 1664, la segunda guerra contra Inglaterra (1665-7) y la guerra con Francia que empieza en 1670 para intentar recuperar el poder, apoyándose para ello en las grandes familias conservadoras y en parte de la plebe, que les secundó. En 1672 la situación llega a sus límites. La República se veía sometida a una guerra en dos frentes, contra los ingleses por un lado y contra los franceses por otro. Estos últimos lograron dominar casi todo el territorio y en los tumultos que siguieron, de Wit fue violentamente asesinado, provocando el horror y la furia de Spinoza. Cinco años después, en febrero de 1677, moría también el filósofo.

No resulta demasiado fácil interpretar ese periodo de la historia de los Países Bajos. Para algunos, como A. Negri, representa una «revolución burguesa […] anómala puesto que no está protegida por un poder absoluto sino que se despliega […] en un vasto proyecto de dominación y de reproducción salvaje». Su característica principal es el tipo de composición social inducida por una institución directamente económica como es el «mercado»:

> Habrá que partir de la idea del mercado como espontaneidad de las fuerzas productivas, como su vigorosa e inmediata socialización, como determinación del valor a través de ese proceso. La filosofía de la apropiación emerge de modo completamente natural de la del mercado. El mercado realiza la proeza de hacer coincidir la apropiación individual y la socialización de la fuerza productiva. Importa poco que la *Respublica* sea en realidad un conjunto de «*res publicae*»: lo esencial es la solución que se impondrá, es el dispositivo que se pondrá en marcha con su relación, es la unidad dinámica y creadora de valor —valorizante para todos sus miembros— que esa relación no puede dejar de determinar. El efecto de esta representación es determinante desde el punto de vista del análisis: en efecto, en ella se

> puede leer el funcionamiento producido para cualificar la realidad por los tiempos fuertes del desarrollo y por una cierta dimensión institucional del comercio (las Compañías, por ejemplo o la Bolsa de Ámsterdam).[9]

Sorprende sin embargo la alta valoración de esas compañías que otros autores consideran como el vehículo privilegiado de extorsión de un capitalismo emergente en la economía-mundo del siglo XVII.[10] También Immanuel Wallerstein interpreta estos sucesos como «una revolución muy compuesta» o como una serie de revueltas que hacen emerger la hegemonía holandesa como resultado de una dinámica virtuosa de acumulación sostenida, que se basó en sus éxitos sucesivos en el mercado de bienes, en su preponderancia como centro de embarque y de comercio marítimo y, en definitiva, como punto fuerte en el mercado de capitales. Esas dinámicas entrelazadas y auto-sostenidas explicarían su despegue y su mantenimiento en la cabeza de la economía-mundo europea durante más de un siglo, en ausencia de

---

9 A. Negri, *La anomalía salvaje, op. cit.,* pp. 29 y 48.

10 G. Arrighi las define como sigue: «Las compañías estatutarias por acciones eran organizaciones semiestatales y semiprivadas a las que los gobiernos europeos concedían un estatuto privilegiado para actuar por su cuenta en el mundo no europeo, en una época en que los Estados europeos eran todavía demasiado débiles, evaluados en términos histórico-mundiales [...] En el estatuto de la VOC (*Vereeignide Oost-Indische Compagnie*) el gobierno de las Provincias Unidas le garantizaba el monopolio de todo el comercio al Este del cabo de Buena Esperanza y al Oeste del estrecho de Magallanes, un área tan vasta que incluía la totalidad de los Océanos Índico y Pacífico. También se le garantizaba el derecho a construir una flota, organizar un ejército, construir fuertes, hacer la guerra, firmar la paz, anexionar territorios y administrar los asentamientos coloniales [...] [Algunas de estas Compañias, como la *West-Indische Compagnie*] se reorganizó en 1674 como empresa de comercio de esclavos, con rentables actividades marginales en el comercio de contrabando con la América española y la producción de azúcar en Surinam. Fue la WIC la que introdujo el comercio triangular atlántico que vinculó las actividades manufactureras en Europa, la obtención de esclavos en África y las plantaciones en América en un circuito de producción y comercio cada vez más masivo y rentable […] Sin el gran y continuo flujo de dinero generado por las actividades de la VOC, Ámsterdam nunca habría albergado la primera bolsa de valores en sesión permanente, con un volumen y densidad de transacciones que sobrepasaba todos sus equivalentes pasados y coetáneos», G. Arrighi y B. J. Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001, pp. 106 y ss.

poderes competidores, en especial Francia e Inglaterra, todavía no suficientemente fuertes frente a unos Paises Bajos que ostentaban un dominio reforzado sobre amplias áreas no-europeas.[11] Así pues podríamos decir que lo peculiar de ese proceso histórico fue la capacidad de un segmento relativamente potente de la sociedad holandesa para potenciar, en un ciclo virtuoso, la acumulación de riqueza procedente de la expansión del comercio internacional creando para ello instituciones tan específicas como las compañías estatutarias, que presentan una mezcla novedosa de lo económico y lo político pero sin olvidar el notable incremento de su capacidad expoliadora a nivel global.

Sea como fuere, la Segunda Guerra Anglo-Holandesa que se inicia en 1665, precipitará el final de la República. Nuestro autor, que estaba escribiendo la *Etica*, la interrumpe —A. Negri en su estudio lo interpreta como una cesura que le llevaría a plantearse de nuevo su filosofía.[12] Y empieza a preparar el *Tratado teológico-político*, que publicará de forma anónima en 1670, seguido de la continuación de la *Ética,* y posteriormente de la redacción del *Tratado político*, el cual quedará inacabado. Sus obras políticas pueden verse pues como una contribución al esclarecimiento de las contiendas de la época en discusión con

11 I. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, *op. cit.,* t. II, p. 302.

12 «Se trata de una interrupción que es una refundación», p. 165. En su libro Negri defiende la tesis de la existencia de dos Spinoza, dos estratos diferentes en su obra, que marcan el paso de un utopismo humanista y un panteísmo naturalista, en el primer Spinoza, a una ontología materialista en el segundo. Estas dos capas se superpondrían en su obra más importante, la *Etica,* cuya interrupción entre 1665-70 y la posterior continuación marcarían justamente la cesura, manifiesta en la diferencia entre los libros I y II, anteriores, y el III, IV y V, posteriores. En estos últimos y especialmente en el III, que incluye la teoría de las pasiones está claramente presente, según Negri, el carácter constitutivo de la ontología spinoziana. Aún aceptando la interpretación general de la doctrina spinoziana como una ontología materialista, Matheron discute que la separación entre las dos capas se sitúe en la distinción entre los dos primeros capítulos y los restantes, ya que tiende a pensar que esa distinción se encuentra diseminada en el conjunto de la obra siendo uno de los factores que explican cierta ambigüedad y la diversidad de interpretaciones; prólogo a la ed. francesa, Paris, PUF, 1982, p. 23 y ss. E. Giancotti no acepta tampoco una división tan nítida especialmente por motivos de orden filológico, ver su prólogo a A. Negri, *Spinoza subversivo,* Madrid, Akal, 2000.

otros grandes textos del momento. Thomas Hobbes había publicado anónimamente el *De Cive* en París (1642), republicado en Ámsterdam (1647) y además se acababa de publicar en Londres el *Leviatán*, traducido al holandés unos años más tarde (1667). En estas obras, el objetivo de Spinoza no es otro que apartar a los hombres de la superstición religiosa y encaminarles hacia la república democrática:

> Viendo pues que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más preciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad. Esto es lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado. Para ello tuve que señalar, en primer lugar, los principales prejuicios sobre la religión, es decir, los vestigios de la antigua esclavitud.[13]

El texto empieza con una crítica de la Biblia. Hay que recordar que las reacciones en contra del *Tratado teológico-político* fueron muy rápidas, tanto entre los teólogos luteranos como entre los calvinistas. En Alemania, Thomasius, maestro de Leibniz, se pronunció en contra del texto y en Ámsterdam varias corporaciones pidieron al consistorio que lo retirara. Aún así, mientras perduró el régimen de De Wit, obtuvo cierta protección. Tras el asesinato de éste, el libro fue prohibido (en 1674).

Ahora bien, esos diversos destinos y contextos nada dicen contra la cercanía filosófica entre Spinoza y Hegel, ni desvirtúan la considerable atención que Hegel prestó a la filosofía de Spinoza, no sólo porque conociera bien sus textos sino también porque nosotros, lectores y lectoras de los siglos XX y XXI, leemos a Spinoza, en más de un caso, con los anteojos de Hegel.

13 B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 65.

Esta cercanía la sitúa Macherey, retomando a Althusser, en el concepto fuerte de conocimiento, común a ambos: «La idea de que hay en la razón algo absoluto que la emparenta con lo real»,[14] algo «incondicionado», de tal forma que el propio proceso de conocimiento produce sus condiciones de «verdad». Pero es Spinoza el llamado a prevalecer, porque permite dejar de lado toda concepción evolucionista o historicista de la filosofía y abordarla como un todo articulado que reposa sobre sí mismo y que es capaz de mostrar las condiciones de su validez. En último término es capaz de crear un espacio de «lo abstracto» a mitad de camino entre la distinción hegeliana de «lo concreto» y de «lo abstracto», porque no es un abstracto «general» o «universal» y mucho menos un abstracto trascendental sustentado en un apriorismo de tipo kantiano, sino un plano intermedio que nos permite a nosotros, los seres humanos, hallar reglas o principios generales de ordenación para acontecimientos o sucesos que siendo generales, tienen también rasgos particulares y diversos. Por ejemplo, en el ámbito de las pasiones nos permite dibujar el trazado del «amor» sabiendo que siempre y en cada caso se coloreará de un modo particular y que tampoco es un mero «nombre», sino que corresponde a un conjunto de reglas precisas que rigen las afecciones en las que se da el encuentro y la multiplicación, sin referencia a la volición de un sujeto sino a la acción/pasión de los agentes («quien ama» y/o «quien es amado»). Se corresponde con lo que, tras varias tentativas, Spinoza denominará «nociones comunes».[15]

Dios o naturaleza

La filosofía spinoziana reposa en una noción central, la noción de substancia, a la que se define como *causa sui* (causa de sí). Esta definición incluye la referencia al absoluto, ya que se especifica como «aquello cuya esencia incluye la existencia»; su existencia no deriva de otro (ser) y así infinitamente, sino que la existencia está incluida en su esencia; por eso recibe el nombre

14 *Op. cit.*, p. 11.
15 Deleuze analiza con gran agudeza ese tema en su *Spinoza, filosofía práctica*, Madrid, Tusquets, 1984, pp. 122 y ss.

de Dios y, además, el de Naturaleza (*Deus sive Natura* como señala casi siempre Spinoza). La substancia —el conjunto de cuanto es y su potencia para seguir existiendo— no podemos pensarla como si no existiera pero tampoco podemos pensarla como causada por algo diferente, puesto que no hay nada aparte de ella. En consecuencia tiene que ser «causa de sí», pero eso se deriva de que exista y no al revés. Si se mira bien, en este giro está ya el inicio de la distinción con Hegel y lo que hace de Spinoza un pretendiente al materialismo: para Hegel todo cuanto es, es resultado de la acción «creadora de sí» del Absoluto, para Spinoza todo cuanto es, existe por sí y es en ello que la acción se inscribe sin que pueda hablarse de la «acción de un Absoluto». A partir de ahí ambas filosofías mantienen una relación distinta con el pensamiento: no se trata de que éste se instale en la verdad, como si pudiéramos colocarnos en la mente divina y atender a su desarrollo, sino de que no podamos pensar más que presuponiendo el anclaje «material» del pensamiento, pues pensar es pensar- algo distinto del propio pensamiento, lo que se confirma por sus efectos. A la pregunta filosófica «¿por qué existe el mundo y no más bien la nada?», Hegel responde intentando construir un sistema que nos muestre cómo el mundo existente es resultado del despliegue de la acción del Absoluto, Spinoza rechaza la pregunta, puesto que sólo la substancia existe, la nada no es ni siquiera pensable, no «es».

Siendo eso así y dado que el Dios (o Naturaleza) de Spinoza no crea, puesto que la creación desde la nada no es pensable, y dado que es «material», en el sentido de que la extensión es uno de sus atributos, cabe preguntarse porque se sigue llamando «Dios», con todas las connotaciones que este término tiene, y no sencillamente «Naturaleza». Pueden darse diversas respuestas a esta pregunta. Los estudiosos se inclinan primero por la cautela; *caute*, el término latino «sé prudente» era la divisa de Spinoza y podría implicar la necesidad de tener cuidado, comprensible en las circunstancias que hemos examinado.[16] Pero también para

16 En sus estudios sobre este autor, L. Bove da mucha importancia al tema de la «cautela» o «prudencia» en tanto que caracteriza un tipo de conducta que busca mantener los vínculos y potenciar la composición, en vez de agotarse en la contraposición estricta entre vivir y morir. Véase *Introduction* a la edición francesa del *Tratado político*, titulada explícitamente *De la prudence des corps. Du physique au politique*, Paris, Librairie générale française, 2002, pp. 9 y ss.

no romper los vínculos con la tradición y hacer comunicable un pensamiento que está moviéndose en coordenadas muy diferentes. Hay a su vez quien insiste en la exactitud del término; de hecho el término «Dios» significa aquella capacidad de generar y producir propia de la naturaleza pero patrimonializada por el poder masculino y que, sin embargo, no es solamente «física» pues incluye pensamiento. Al juntar los dos términos Spinoza está insistiendo en la imposibilidad de entender por separado «extensión» y «pensamiento», materia y espíritu, cuerpo y mente. Su inmanentismo radical ofrece una vacuna frente al dualismo clásico de la filosofía posterior.

Alexandre Matheron nos aclara:

> Se puede también hablar de Dios (como lo ha hecho Spinoza y como desde su propio punto de vista tiene todas las razones para hacerlo) para designar esa actividad productiva inmanente a las cosas, esta productividad infinita e inextinguible de toda la naturaleza, pero a condición de no olvidar lo que se quiere decir con ello: la naturaleza «naturante» es la naturaleza en tanto que *naturante*, la naturaleza considerada en su aspecto productor, aspecto aislado por abstracción; y la naturaleza «naturata» o los modos, son las estructuras que se da al desplegarse, la naturaleza en tanto que *naturata*; pero en realidad no hay más que individuos más o menos compuestos, cada uno de los cuales (*naturante* y *naturato* a la vez) se esfuerza por producir todo lo que puede, y por producirse y reproducirse a sí mismo produciendo todo lo que puede: la ontología concreta comienza con la teoría del *conatus*.[17]

Ahora bien, el hecho de que la *causa sui* (causa de sí) sea el principio fundamental a partir del cual Spinoza desarrolla su sistema, indica que para él, como por otra parte para el mismo Hegel, la verdad no tiene un «origen» sino que estamos en ella (o más bien en su contrario) en la medida en que desde siempre el mundo nos precede. El problema entonces está en el paso del error a la verdad: para Hegel ese paso procede por reflexión autoconsciente, para Spinoza por desmantelamiento de la superstición ideológica. Sin duda el

17 Prefacio de A. Matheron a la ed. francesa de T. Negri, *La anomalía salvaje, op. cit.*, p. 20.

segundo método es mucho más expeditivo que el primero aunque tropiece con serias dificultades metodológicas y epistemológicas.

Ontológicamente la cercanía y a la vez la distancia entre ambos se sitúa en la fórmula, dada por Hegel, «pensar el absoluto no sólo como substancia sino también como sujeto». Efectivamente, según Spinoza lo absoluto hay que pensarlo como «substancia» o como ya hemos dicho «Dios o Naturaleza» que es *causa de sí*; Hegel critica esa idea porque a su modo de ver, desconoce el momento de la negatividad, del distanciamiento, de la ruptura y de la quiebra. Le falta el requisito imprescindible de la subjetividad, de aquel proceso de reflexión atravesado e impulsado por la negación y el distanciamiento que la constituye. Al faltarle ese movimiento, la substancia spinoziana se despliega de modo más o menos armónico. Y aunque Hegel en alguna ocasión reproche a Spinoza el que su substancia sea una unidad «fija, inmóvil», lo cierto es que para él eso no es lo más importante, sino el que se difunda sin negatividades, sin contradicciones, sin negación en un *continuum* natural y epistémico. En la filosofía spinoziana no cabe el juego entre ser y no-ser tan propio de Hegel sino entre ser-uno o ser-otro, pero «otro» no es la negación de «uno», sino que muestra sólo una divergencia con aquél. Eso da pié a la ruptura del pensamiento de la identidad y la introducción de la «diferencia» o si se prefiere de la alteridad no negadora, tan en boga en la filosofía contemporánea.[18]

En el *corpus* de la filosofía hegeliana, Spinoza reaparece en la *Lógica,* en el paso de la lógica del ser a la lógica de la esencia y, en concreto, en el apartado dedicado a la «realidad» (*Wirklichkeit*). Eso es así, porque lo real en Hegel no tiene que ver simplemente con lo «que hay», con «lo dado» (*das reale*) sino con lo efectuado, con lo que es resultado de una actuación; con lo real en el sentido de «lo efectuado» (*das wirkliche*) y en este sentido «actual», en último término con lo

18 También Negri insiste en ese punto. «No hay —dice— una simple concepción de lo posible como mediación de lo positivo y lo negativo puesto que en el universo pleno de Spinoza no cabe el paso entre ser y no-ser que lo define». *Op. cit.,* p. 265.

vivo, o sea con aquello que es capaz de producir efectos a través de su acción, pero que podría también *no producirlos*, es decir, podría inhibir su acción. Por el contrario, en Spinoza la producción se despliega de un modo necesario, sin lugar para la inhibición, a no ser por el choque y la descomposición que un ente o una práctica puede sufrir a causa de su interacción con otro(as). En este paso se condensa la distancia entre lo substante que se despliega (Spinoza) y lo real que se efectúa (Hegel). En el primer caso tenemos una substancia, en el segundo un «sujeto». En el primero, un saber de las leyes que rigen aquel despliegue inmanente (una especie de geometría del despliegue de la substancia o «more geometrico»); en el segundo, una crítica de «lo real», en el sentido de «lo dado» y un análisis de los posibles que condicionan los reales seguida de una narración que describe su realización, en suma una filosofía de la historia. Para Spinoza «lo posible» es una categoría de la imaginación, mientras que para Hegel lo es de la realidad, o sea para Spinoza pensaríamos como «posible» algo que deseamos y en consecuencia emprenderíamos su ejecución, mientras que para Hegel llamaríamos «posible» a algo que está naciendo aunque no sea todavía del todo perceptible. Así que, de modo paradójico, mientras que para Spinoza «lo posible» pertenece a la imaginación pero ésta es una potencia activa que produce efectos por medio de la acción (humana), para Hegel «lo posible» es una categoría de lo real que se desenvuelve sin nuestra acción o, al menos, sin nuestra cooperación consciente.

Según Hegel, un «absoluto» que sólo fuera absoluto, dejaría al margen lo que no es él. El absoluto como substancia es, para él, el límite de la filosofía spinoziana dado que su autor nunca dio el paso —que Hegel sí da— de pensar la substancia como sujeto o sea como desenvolvimiento de sí mismo en el tiempo. Por el contrario, Macherey y en general los marxistas althusserianos intentarán ver el spinozismo como el límite de Hegel, pues en él el sujeto resulta ser substancia y la «subjetividad» no es más que una interpretación obtenida en un presunto movimiento desde sí y hacia sí que recubre la acción «substantiva»; o, como dirá Deleuze, como un «pliegue» de la substancia. De ese modo Spinoza permite

repensar la subjetividad como «construcción por composición y repliegue», no sólo como «desarrollo y recuperación de sí», como sería el caso en la filosofía hegeliana.

Libertad como velo de ignorancia

Estas cuestiones, que podrían parecer disquisiciones de orden metafísico, son importantes para nuestro problema puesto que conllevan un pensar completamente distinto en relación con la libertad y la necesidad. Para Hegel el lugar de la libertad es por una parte la «consciencia subjetiva» (el yo) cuyo saber es verdadero si bien a un nivel inferior; sólo el espíritu absoluto puede definirse como el auténtico lugar de la libertad ya que es incondicionado, se da a sí mismo su propia ley. Ciertamente el espíritu subjetivo (la consciencia humana) y el objetivo (la colectividad organizada, la «nación» y el Estado) son también libres, pero lo son en tanto que logran construir un espacio social, político y cultural de libertad, es decir en tanto que se adecúan al ideal de autodeterminación y no se dejan llevar por costumbres, normas periclitadas o supersticiones, si bien su adecuación a la idea o al espíritu absoluto será siempre progresiva. Los seres humanos, en el ejercicio de su razón, son capaces de acercarse al diseño de la idea absoluta, si comprenden los caminos de su desenvolverse y las formas de su reconciliación, que conllevan siempre una dimensión histórica.

El «Dios o Naturaleza» de Spinoza carece por el contrario de esta dimensión; es «causa de sí» y por lo tanto se despliega con necesidad absoluta en sus modos, la extensión y el pensamiento. Lo que los seres humanos llamamos «libertad» sólo es resultado de nuestra ignorancia, no de nuestro libre albedrío, idea nefanda para este autor. Pero el pensamiento (humano) tiene la capacidad de desentrañar algunas de las leyes necesarias y en ese sentido, es capaz de romper el velo de ignorancia al que llamamos libertad. El modo de conocimiento imaginario o ilusorio, en el que la imaginación centrada en la ilusión del «yo libre» estructura un mundo a su alrededor, constituye condición necesaria de los seres humanos, razón por la cual las propiedades de «libre» y «sabio» se aplicarán de otra manera:

> El sabio no es aquél que dada su voluntaria decisión de reformar su entendimiento de una vez por todas, habría eliminado de él, también una vez por todas, las ideas falsas que pudiera contener, y así habría suprimido de su propia existencia todos los efectos del modo de conocimiento imaginario: éste es el medio-sabio que cree que se ha librado de todas sus pasiones, cuando lo cierto es que no le pertenecen verdaderamente y no dependen de él; el hombre libre, por el contrario, sabe contar con ellas, pues ha comprendido adecuadamente de qué forma son necesarias.[19]

La idea falsa es verdadera en cuanto marca nuestra relación con el objeto, no en cuanto idea del objeto. En consecuencia, la libertad del sabio no consiste en suprimir las pasiones y los efectos de la servidumbre, sino en modificar la relación con las pasiones y con las imágenes que las acompañan o que las suscitan: reconociendo la necesidad que ellas también expresan a su manera, las transforma en pasiones alegres, en imágenes claras que son explicadas en la totalidad de su determinación.

Así, por más que las leyes sean comunes para todos y todas, eso no significa que actúen de un modo uniforme sino que quedan moduladas por contrafuerzas que actúan sobre ellas de tal modo que las configuraciones reales siempre son complejas, como lo son los compuestos que constituyen los cuerpos y los afectos. En el ámbito político eso implica que no podemos pensarlo como «encarnación» de ninguna idea o espíritu del pueblo, ni plasmación de ninguna personalidad individual, por genial que ésta fuera; que no podemos considerar la política como «materialización» de nada, sino que a la inversa el mundo material «plural», «compuesto» y «multiforme» es lo primero. Sobre él la mente o el intelecto trazan líneas virtuales de conocimiento (las fuerzas y sus trayectorias, los meridianos y los paralelos geográficos, las distinciones de sexo, de clase, de raza…) pero nunca tenemos la «encarnación» de esas distinciones intelectuales sino que éstas son siempre operaciones discursivas que operan sobre la carne abierta de la materia. Ése es el «nominalismo» al que se adscribe Althusser en sus trabajos y que no debe confundirse con la mera retórica de las palabras sin significado sino con el espacio específico de «lo teórico».

19 P. Macherey, *op. cit*, p. 87.

Aplicando la perspectiva de género nos encontramos que entonces «ser mujer», como «ser varón», será el resultado de un determinado corte, de una determinada distinción. No tendrá nada que ver con una «identidad» previa que encarnar o materializar, sino con el juego de diferencias en un espacio multiordenado. Los «sujetos» desaparecen en el mundo de Spinoza pero aparecen «los cuerpos» y sus afecciones, sus encuentros y sus desencuentros, en suma, una política de las pasiones y de los afectos centrada en la universalidad de los mismos y en sus reglas de funcionamiento.

Éstas se reducen prácticamente a dos: la capacidad de resistencia de los cuerpos, dado su *conatus* que les empuja a «perseverar en el ser», y la capacidad de aliarse unos cuerpos con otros formando cuerpos más extensos y más inteligentes, es decir más excelsos en los dos atributos de la sustancia: la extensión y el pensamiento. Estas dos características de la política spinoziana permiten abrir un horizonte que no es el de los individuos y sus acuerdos, ni el de la subordinación al colectivo, sino que construye un espacio «intermedio» pues los cuerpos individuales no son el último átomo de la política, ni por otra parte, los colectivos son como «individuos», sino que tanto unos como otros son a su vez compuestos.

«Ser individuo» es resultado del modo cómo esas partes o cuerpos parciales se componen entre sí dando lugar a un compuesto con una determinada forma, la cual se mantiene, aunque cambien sus partes constituyentes, en tanto la relación y la proporción que mantienen entre sí no se altere. Entre los elementos que mantienen esa configuración propia destacan, para Spinoza, la imaginación y la memoria.

La política de las pasiones

La diferente manera que Spinoza tiene de entender la acción política se basa especialmente en la importancia primordial concedida a las pasiones frente al predominio de una concepción basada en la individualidad y la libertad, o si se prefiere en la conciencia.

En la *Ética*, la obra cumbre de nuestro autor, éste no empieza por los seres humanos y por sus acciones, como sería de esperar, sino por «Dios o Naturaleza», es decir por aquella substancia infinita que es causa de sí, de la cual los seres humanos somos «modos finitos» tanto en la extensión (nuestro cuerpo) como en el pensamiento (nuestra mente o alma), siendo extensión y pensamiento los dos atributos de la substancia que conocemos. Somos «modos finitos» porque nuestra existencia «puede ser limitada por otra cosa» lo que implica que la finitud no es pensada como falta de completud, como carencia, sino como limitación por otra cosa externa a la primera. Se deduce de ahí que el conjunto de los «cuerpos», al igual que el conjunto de las «ideas» están relacionadas unas con otras limitándose recíprocamente, de tal forma que por más que todos los cuerpos tiendan a «perseverar en su ser» (proposición 6, Parte III) lo máximo que puedan, unos son más fuertes que otros, al menos en determinadas condiciones, provocando su desaparición o su muerte.

Ahora bien, los cuerpos, no solamente los cuerpos de los humanos sino cualquier otro, son afectados de múltiples formas por multitud de otros cuerpos a los que a su vez afectan. Nuestros cuerpos no podemos concebirlos como *simples*, sino como *compuestos*, ya que están compuestos de muchos otros, aunque las partes componentes mantengan su dinamismo, pudiendo cambiar o no la figura del compuesto, la cual, como ya hemos visto, le da su carácter de «individuo»: «El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza) cada uno de los cuales es muy compuesto» (Postulado 1, proposición XIII, parte II). Y lo mismo que el cuerpo es compuesto, lo es también la mente o el alma, ya que su objeto no es otro que el cuerpo y éste es compuesto. El alma o mente piensa las diversas afecciones del cuerpo y las piensa de diversas formas, por esto tampoco es simple sino compuesta.

Hemos dicho que este cuerpo compuesto, que es el objeto de la mente, se ve afectado por otros muchos cuerpos y de diferente manera. Spinoza llama *afecciones* a las diversas formas en como los cuerpos se afectan mutuamente, las cuales aumentan o disminuyen la potencia de obrar del cuerpo afectado. La mente o el alma tiene noticia de ellas, pero eso

no significa que la idea sea adecuada; es decir, en su representación puede atribuir el efecto anímico de las afecciones —que Spinoza denomina *afectos*[20]— a causas equivocadas, agrandarlos, disminuirlos, desplazarlos o atribuirlos equivocadamente. Todo ello es resultado de la labor de la imaginación y encierra la mente en el primer género de conocimiento, conocimiento ocasional, por sentimientos o sensaciones y ajeno a la dinámica causal.

Pues, ¿qué es el alma? Spinoza responde «la idea del cuerpo», y ¿qué es una idea?, la representación de un algo. Por consiguiente «el alma será la representación del cuerpo». Esa idea será adecuada en cuanto esté compuesta por las ideas adecuadas de los afectos y no podrá ser una idea simple, dado que el cuerpo es compuesto. No podrá ser un «yo» (algo simple que reposa sobre sí mismo) ni podrá ser causa de sí. Por eso Spinoza insiste en criticar la idea de libertad que postula una causa simple e incausada («yo») como principio de las acciones.

El esfuerzo por seguir existiendo, o por perseverar en su ser, dice Spinoza, constituye la esencia de los cuerpos, los cuales, como ya hemos dicho, no son más que modos de la substancia infinita la cual, por lo tanto, será concebida como actividad infinita, como potencia infinita de ser sin carencia alguna —de ahí que la denomine *Dios o Naturaleza*. A ese esfuerzo por seguir siendo lo llama «deseo» y no voluntad, porque voluntad implicaría la idea de que puede afirmarse o negarse, en función justamente de la libertad de la voluntad, mientras que el deseo en tanto que afirmación de nuestra «potencia de vivir», no puede ser negado, si bien puede ser afectado por las pasiones tristes que lo debilitan, o puede ser desviado o canalizado de otra forma. «El deseo no es otra cosa que el esfuerzo mismo de

20 En su lectura de Spinoza, Deleuze atribuye gran importancia a la distinción entre *afección* y *afecto*. De acuerdo al término latino usado en cada caso entiende que *afección (affectio)* designa el estado de un cuerpo en tanto que recibe la acción de otro, mientras que *afecto (affectus)*, como participio pasivo de *afficio*, designa el efecto de la afección, consistente en el aumento o disminución de la potencia de obrar del cuerpo afectado, captada por la mente de un modo no representativo. «Afecto y potencia en Spinoza», en *Spinoza, filosofía práctica*, *op. cit.*

obrar» (proposición 59, parte IV), lo que puede explicarse diciendo que «el deseo es el esfuerzo consciente por perseverar en el ser, la pasión expresiva de la esencia toda del hombre».[21]

Pasiones alegres y pasiones tristes

Un punto muy importante en la ética spinoziana es la distinción entre *pasiones alegres* y *pasiones tristes.* Nuestro autor toma como modelo el amor y el odio para distinguirlas («todos los afectos se remiten a la alegría, la tristeza y el deseo», proposición 59, parte IV). En la *Ética* las define como sigue: «El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior» (proposición 13, escolio, III Parte). Estos dos afectos básicos, aunque ligados a muchos otros, explicarán la dinámica de las pasiones compuestas que, sin embargo, no son universales pues no las provocan las mismas cosas sino que cualquier cosa puede ser objeto de amor y/o de odio. Por lo tanto, la dinámica de las pasiones no deriva de las cosas en el sentido de que sea obligado amar u odiar determinadas cosas, sino que el modo como se rigen, por semejanza y diferencia, las hace enormemente distintas y poco universalizables. «Hombres distintos pueden ser afectados de modos diversos por una misma cosa» (proposición 51, III parte), de tal modo que la singularidad de cada uno/a con su experiencia, sus amores y sus odios, no es eliminable en una ética universalista. Sin embargo sí nos explica o pretende explicarnos cómo funcionan estos afectos: quien imagina que se destruye lo que ama se entristece y a la inversa se alegra si imagina que se destruye lo que odia, quien imagina que lo que ama es afectado de alegría se alegra y al revés, si imagina que es afectado de tristeza se

21 G. Kaminsky, *La política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 49. En su pormenorizado análisis de la filosofía spinoziana L. Bove entiende el deseo o *conatus* como «principio de placer» aunque lo distingue de la versión freudiana en tanto que para Freud el placer corresponde a una descarga de la excitación, mientras que para Spinoza corresponde a un aumento de la potencia de obrar y con ella de la felicidad. Esa diferencia tiene consecuencias en la valoración de las pasiones. *La Stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996.

entristece, amaremos a quien imaginamos que afecta de alegría a lo amado y al revés, lo odiaremos si imaginamos que lo afecta de tristeza, nos esforzaremos por promover aquello que imaginamos que produce alegría, nos esforzaremos por hacer aquello que es visto con alegría, etc.

A pesar de su fuerza, y eso puede resultar chocante, los afectos son «ideas confusas» y por lo tanto la actuación regida por ellas será también confusa pues, en la medida en que son compuestas y no fáciles de diferenciar, pueden propiciar una conducta poco juiciosa y proclive a la servidumbre. Aún así las pasiones no son eliminables por el entendimiento de modo que siempre hay que contar con ellas: «Episódicas y precarias individuaciones de estados vividos, pero también argamasa de lo social, cristalizada bajo la forma de instituciones reales o imaginarias».[22] Negri las interpreta como el gozne de la ética spinoziana pues es por ellas como se articula la constitución del mundo en su materialidad:

> La problemática de las pasiones se aproxima más a la determinación práctica, porque infiere la voluntad en el confuso conjunto de naturaleza y razón, y se abre a la dimensión de la elección, de la alternativa, eventualmente de la ruptura. Por lo tanto ése es el punto sobre el que una perspectiva de constitución puede organizarse habiendo no sólo definido el ámbito y el punto de vista, sino también el sujeto constituyente: el hombre, en su imaginación y en su pasionalidad, trámites del conocimiento y de la voluntad —el hombre como actividad.[23]

Como puede observarse, con esta filosofía la concepción del sujeto cambia completamente. Éste deja de ser una unidad «idéntica», centrada sobre sí misma y enfrentada a las otras, capaz de conciencia de sí, para ser pensado como «un campo de fuerzas afectantes/afectadas que desde lo "anónimo" hace y deshace, despliega y repliega eso que, bajo un estado provisional, se denomina *sujeto*».[24] Éste queda reconsiderado como espacio de fuerzas acompañadas por la imaginación.

22 *Ibidem,* p. 22.
23 *Op. cit.,* p. 226.
24 G. Kaminsky, *op. cit,* p. 68.

«La vacilación de los sentimientos, la disminución despreciativa o la exageración afirmativa ya son modulaciones propias de ese entramado de encuentros y fuerzas al que denominamos sujeto. Individuo que se de-subjetiva para re-subjetivarse en la composición de encuentros inter-subjetivos más complejos: de la dualidad a la trinidad y de la trinidad a la sociedad toda».[25] *Sujeto* es el nombre que damos a una *práctica que se despliega constituyendo un mundo*, pero no define el «individuo consciente» de la tradición clásica. Pasamos de «sujetos» a «subjetividades» y de «subjetividades identitarias» a «subjetividades nómadas y en devenir, en tránsito». Enlazamos con las prácticas de construcción de subjetividad de las que nos hablará Rossi Braidotti.

Caminos de servidumbre

¿Cuál es, en este entramado, el lugar de la libertad? No cabe duda de que para Spinoza la libertad, en tanto que propiedad del «libre albedrío humano», será un efecto de la imaginación, la idea de que somos causa de nuestras acciones debido a que ignoramos sus verdaderas causas, que están en la dinámica de los afectos antes mencionada. Y, sin embargo, mientras que una lectura rápida nos podría inducir a pensar que esa dinámica que percibimos de modo «inadecuado» es el auténtico estado para los seres humanos, al comienzo de la IV parte de la *Ética*, el autor lo denomina el espacio de la *servidumbre*: «Llamo *servidumbre* a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a sus afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor» (Prefacio, parte IV).

Podría parecernos que hay ahí una inconsistencia o una contradicción. Si los seres humanos, en cuanto que somos parte de la naturaleza, estamos necesariamente sujetos a las pasiones, no podremos deshacernos de ellas y, por lo tanto,

---

25 *Ibidem*, p. 71.

¿cómo seremos capaces de comportarnos de un modo no determinado por ellas? El punto de fractura está justamente en que se niega la posibilidad de vivir «sin pasiones», en la imposibilidad de independencia frente a ellas, pero a la vez se diferencia entre las pasiones alegres y las tristes y se afirma la capacidad de tener ideas adecuadas; una vida regida por el entendimiento o por la mente no se opondrá a las pasiones en general, no defenderá un ideal ascético ni habrá tampoco un «salto del reino de la necesidad al de la libertad» por usar la fórmula de Marx, sino que la mente se complacerá en agrandar las pasiones alegres, potenciando el deseo, y en disminuir las tristes, mostrando su enlace con la superstición y el temor. La autoconservación y el deseo son los cimientos de ese poder de la mente, que no de la imaginación.

Tal vez haya que hacer notar en este punto un cierto cambio entre las posiciones tempranas de Spinoza y las tesis defendidas en la *Ética.* En efecto, en los *Pensamientos metafísicos*, un texto de 1663, el autor enuncia explícitamente que «la conciliación entre la libertad de nuestro albedrío y la predestinación de Dios supera la capacidad humana» (Cap. III), lo que a su vez explica que llamemos «posible» y/o «contingente» a aquello cuya necesidad ignoramos. Pero en el *Tratado teológico-político*, en el capítulo sobre los milagros, justamente aquel capítulo por el que Marx iniciará su comentario, señala explícitamente que «por una obra y en general por cualquier cosa que supere nuestra capacidad, no podemos entender nada».[26] Eso significa que habrá que reformular las tesis sobre la libertad humana: en primer lugar, Spinoza radicalizará la identidad entre Dios y Naturaleza de tal forma que las leyes divinas se identificarán con las leyes de la naturaleza que captamos intelectualmente. La mente humana, cuando conoce, conoce verdaderamente, lo cual no significa que esté instalada en la verdad, sino que es capaz de un conocimiento verdadero, el propio del segundo y del tercer género de conocimiento. La «certeza» de la libertad humana no pertenece a éstos sino que es producto de nuestra imaginación y del modo como entendemos nuestras acciones como si se derivaran únicamente de

26 TTP, *op. cit.*, p. 174.

nuestra volición, pues desconocemos, como ya indiqué, la dinámica de los afectos y de las pasiones. Pero, en segundo lugar, Spinoza retomará la defensa de la libertad pero ahora como «libertad de pensar y de expresarse». Dado que el pensamiento es aquel atributo del que participamos, juntamente con la extensión, y dado que es por medios intelectuales que podemos entender la dinámica de la naturaleza (o Dios), la libertad de pensar es condición necesaria para poder entender el mundo. Si esta actividad está secuestrada por los poderes religiosos o políticos, o especialmente por la confluencia de ambos, la mente humana quedará sometida a todo tipo de supersticiones y concepciones erróneas que le impedirán llevar una vida venturosa y se verá azotada intermitentemente por el miedo y por la esperanza. La libertad de pensar no consiste pues en imaginar situaciones imposibles desde el punto de vista fáctico o fantasmagorías de diverso tipo, sino en conocer cuidadosamente las condiciones de nuestro actuar a partir de la convicción de que la dinámica de la naturaleza es mucho más precisa de lo que nuestra fantasía nos haría creer, pero a la vez mucho más abierta de lo que predicen políticos y teólogos, ya sea en la versión realista o en la cínica. Por «libertad de pensamiento y de expresión» no se entiende pues «libertad de opinión» sino aquella actividad de análisis y crítica de los textos canónicos y de las doctrinas establecidas que permite descubrir su función en cuanto creadoras de superstición y que hace posible rechazarlos desde el análisis intelectual. Se entiende también por tal la capacidad de los seres humanos para formular reglas inteligentes de vida, que potencien la acción común.

Spinoza defiende pues, antes que nada, la libertad de pensamiento y de expresión pero a continuación muestra como ésta tiene una ineludible vertiente práctica, ya que justamente esa libertad nos permite rechazar todo tipo de dogmas propios de las diferentes iglesias o capillas y juzgar a los seres humanos sólo en función de sus actos, a partir de la base de que una vida éticamente valiosa es aquélla que potencia la utilidad y el vivir común, sean cuales fueren los elementos ideológicos y doctrinales en que se base, inclusive, podríamos decir, si se sirve de la ética spinoziana para defender un modo de actuación incompatible con ella,

siendo su efecto el de destrozar la convivencia común. En este punto la ética en Spinoza se conjuga con la política, como veremos a continuación.

Así pues, la libertad tiene una vertiente práctica insoslayable ya que consiste propiamente en un camino de «liberación»[27] y no en un estado. Consiste en la práctica de liberarnos, aunque para ello es preciso que seamos capaces de construir —cosa que sólo puede hacerse colectivamente— «compuestos» articulados y en ese sentido «necesarios», a la vez compartidos y deseados, cuya eficacia consista en el aumento y la potenciación del actuar colectivo. Esas dos dimensiones, el carácter práctico y la dimensión colectiva-compartida de la libertad, caracterizarán la doctrina spinoziana.[28]

¿Es ésta una ética?

A la luz de la dinámica de las pasiones y de la relatividad del bien y el mal («lo bueno» y «lo malo» en la terminología spinoziana, pues no hay un bien y un mal «en sí») podría parecernos que no cabe ahí ninguna ética, pues cualquier actuación sería posible y «buena» o «mala» según la perspectiva adoptada, lo cual, por otra parte, no parece muy consistente con una filosofía tan profundamente racionalista y defensora del intelecto. Hay pues que detenerse un poco.

---

27 Como señala B. Brecht, en lo relativo a la libertad siempre es más importante la perspectiva de la liberación que la libertad propiamente dicha, ya que ésta no deja nunca de ser una forma ideológica ilusoria; separado del proceso de liberarse, el término resulta abstracto y ambiguo, véase Galcerán, art. *Freiheit*, W. Haug (ed.) en el *Historisch-kritisch Wörterbuch des Marxismus*, Berlin, Argument, 1999, vol. 4.

28 «La "libre necesidad" ya no es un resultado, sino un presupuesto. La libertad, insiste Spinoza […] no consiste en el "libre albedrío" sino en la libre necesidad —esto es, por lo tanto, no en la ignorancia de las causas que la determinan ni en la "ficción de la libertad" sino en la conciencia de su movimiento. Ahora, pues, la libertad ya no es un resultado, ni siquiera sólo un presupuesto formal: es un sujeto, o una "práctica constituyente", no un individuo», A. Negri, *op. cit.*, p. 315.

Al comienzo de la parte IV de la *Ética*, Spinoza ya nos ha advertido que la dinámica de las pasiones dibuja un espacio de «servidumbre», si bien ésta parece inveterada en la especie humana. Dejemos pues a un lado cualquier sueño de un mundo totalmente distinto en el que podamos abandonar la sujeción. Su proyecto es, en este sentido, profundamente realista.

Pero además, se introducen dos nuevos aspectos dignos de notarse. Los seres humanos, nos dice, se rigen por la utilidad y es bueno para ellos que así sea («entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil» y «por *malo* en cambio entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien», Def. I y II, IV parte). Y «como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser». Pero lo más útil para un hombre es otro hombre, aquí en sentido genérico («nada es más útil al hombre que el hombre»); así pues, sigue diciendo Spinoza, de la misma manera que dos hombres se unen y hacen un compuesto más fuerte que cada uno de ellos, «nada pueden desear […] que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas de suerte que las almas de todos formen como una sola alma y sus cuerpos como un solo cuerpo» (proposición XVIII, escolio, IV parte).

La sociedad, por lo tanto, lejos de ser el campo de batalla de todos contra todos, es lo más útil para los seres humanos pues, «a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo si cada uno debiera, por si solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida».[29] Siendo eso así y dado que los seres

29 TTP, *op. cit.*, p. 157.

humanos no somos solamente mentes inteligentes sino que estamos movidos por todo tipo de pasiones y afectos, la convivencia común precisará de normas lo suficiente y radicalmente democráticas para que en efecto todos/as seamos igualmente legisladoras de las actuaciones comunes, y, a la vez, como ya indicara Maquiavelo, ningún régimen despótico podrá evitar que los súbditos sientan una potente alegría ante los males que sobrevengan a sus dominadores. Los regímenes despóticos nunca podrán estar seguros de la obediencia de sus súbditos ya que éstos nunca podrán someterse hasta el límite de actuar por largo tiempo en contra de sí mismos. La positividad de la filosofía spinoziana parece encontrar ahí su espacio propio.

La política

Ese modo de presentar las cosas repercute en una concepción completamente distinta de la política. Dado que los seres humanos somos todos parte de la naturaleza no podemos ser opuestos unos a otros y, si somos contrarios, es justamente porque estamos sujetos a pasiones tristes, cosa que no ocurriría si corrigiéramos esas pasiones y los seres humanos se dejaran llevar por las pasiones alegres acompañadas de las ideas adecuadas. La «utilidad» hace que, dado que nada es más útil a un ser humano que otro ser humano, nos agrupemos y nos ayudemos mutuamente:

> Sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es «un animal social» suele complacer grandemente a la mayoría y, en realidad, las cosas están hechas de tal manera que de la sociedad común de los hombres nacen muchos más beneficios que daños [...] los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes. (Proposición 35, escolio, IV parte.)

Por consiguiente, no se da tampoco una oposición entre individual y colectivo sino que los seres humanos seríamos capaces de construir espacios comunes no antitéticos con el bienestar

individual, siempre que lucháramos contra la superstición y contra la política basada en el terror y la atemorización. Y eso le lleva a profundizar la crítica a la religión y la superstición con un análisis detenido de los milagros de la Biblia al que dedica los primeros capítulos del *Tratado teológico-político*, justamente aquéllos que Marx copiará escrupulosamente.

Si lo comparamos ahora con Hegel veremos que éste establece dos relaciones fundamentales, independencia y autonomía, correspondientes a los dos aspectos de la libertad, que pueden declinarse en lo individual y en lo colectivo. Spinoza habla también de autonomía y de dependencia, pero no de independencia, cosa imposible pues los seres humanos viven siempre en sociedad, por lo tanto en sentido estricto no pueden ser nunca «independientes». Ahora bien, mientras que para Hegel la independencia genera una sociedad de sujetos antagónicos y la autonomía se rige por la supeditación al Estado de todos, en Spinoza la autonomía garantiza la capacidad personal que uno tiene de defenderse a sí mismo y de coaligarse con otros para aumentar la potencia común, mientras que la dependencia sólo es la muestra de la servidumbre. El resultado de compararlos es sorprendente pues si, a partir de la libertad como independencia, tenemos que pensar en los individuos libres como independientes unos de otros, tanto a nivel personal como colectivo, en tanto que autónomos deberemos concebirlos como regidos por la ley moral, so pena de socavar la propia base de la libertad. A su vez la forma de su colectividad libre la asume el Estado, superpuesto a todos ellos pero independiente a su vez —y por lo tanto enajenado— y sólo reconducible a una forma colectiva a través del trabajo común y de las costumbres y leyes compartidas (eticidad del Estado). Por el contrario en Spinoza no hay lugar para la libertad como independencia, pues creerse independiente no es más que una ilusión. En sociedad, que es como viven siempre los seres humanos, pueden ser autónomos, lo que significa que, mirando por su bien y su utilidad, son capaces de construir colectivos compartidos centrados en la ayuda mutua y la democracia radical —lo que no es contrario al derecho de cada uno a amarse a sí mismo y a conservarse—, o son dependientes, en cuyo caso su vida no será mejor que la de un esclavo ni su sociedad merecerá propiamente el nombre

de tal: «Aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad».[30] A su vez en Spinoza estas dos actitudes están marcadas por los respectivos afectos: el amor y el odio.

Así la estructura de lo social está pensada por ambos autores de un modo completamente distinto. Mientras que, en la esfera de la «autonomía colectiva», Hegel se ve obligado a colocar el Estado como un organismo colectivo que encarna la libertad de todos, en cuanto que actúa como representante colectivo y por ello es legítimo, Spinoza también coloca en la casilla correspondiente al Estado o el poder político,[31] pero pensado ahora como un colectivo formado por composición y ayuda mutua que responde a los afectos comunes desarrollados entre las partes, cuyas autoridades nunca pueden estar seguras de que, si sus decisiones ponen en cuestión el bienestar común, no tengan que enfrentarse a la disolución de la propia comunidad y al consiguiente conflicto o sublevación interna.

La otra consecuencia es que, mientras en Hegel el proceso resulta, o cuando menos puede entenderse de modo «trascendente» —es el «pueblo» y especialmente su fuerza espiritual la que se encarna en el Estado y lo legitima— en el caso de Spinoza sólo puede leerse de un modo inmanente —son los diversos individuos-ciudadanos los que se coaligan para defender sus intereses mutuos. Esto hace que para algunos autores Spinoza represente un pensamiento radicalmente *subversivo* frente a la legitimación presente, quiérase o no, en tantos filósofos, como por ejemplo el propio Hegel: «La filosofía spinoziana es "subversiva" […] porque su analítica de las pasiones supo poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, ideologías)

30 *Tratado politico,* Madrid, Alianza, 1986, vol. 4.

31 En el *Tratado político* Spinoza utiliza el término *imperium* que suele traducirse por Estado o constitución política pero que en latín tiene el sentido de «autoridad o poder de mandar» lo que significa que no está hablando de las instituciones estatales sino del poder o autoridad que les compete.

del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos».[32] Con su exuberante estilo, Negri esto resume en una fórmula grandiosa:

> Por su ateísmo, por su materialismo, por su constructivismo representa la filosofía maldita, la filosofía salvaje, la permanencia del sueño revolucionario del humanismo que se organiza como respuesta a su propia crisis, como anticipación de nuevos movimientos de lucha, como apertura de grandes esperanzas.[33]

La política «democrática» se formula justamente como aquella composición colectiva, común y compartida, que aumenta la potencia común. ¿Por qué democrática? Porque tiene que estar sustentada en cada uno de los componentes, los cuales jamás pierden la posibilidad de desvincularse, lo que no significa volver al individuo clásico, pero tampoco subordinar el poder de los seres singulares a sus compuestos. Y, aún así, cabe constatar cierto elitismo en su filosofar, manifiesto en una desconfianza hacia el vulgo que le permite, incluso, aceptar la eficacia de las Escrituras para mantenerlo a raya y atemorizarlo: «El vulgo es terrible cuando no tiene miedo».[34]

Esa fuerza del vulgo o ese miedo que inspira «cuando no tiene miedo» es la prueba de que ninguna Constitución podrá arrancar de cuajo la potencia de vivir de las poblaciones y que, por lo tanto, el hecho de que estén sometidas nunca podrá aniquilarlas. Esa potencia podrá ser mantenida a raya por el juego combinado del miedo y la esperanza que proviene de la superstición y que la hace funcional para el mantenimiento del Estado pero, del mismo modo que la fuerza de la superstición arraiga en el carácter supersticioso de «hombres procedentes de la esclavitud», como es el caso en los hebreos recién liberados de la esclavitud en Egipto,[35] el ejercicio incrementado del despotismo pondrá en cuestión la propia supervivencia del Estado. Ya que, dado que «nadie,

32 G. Kaminsky, *op. cit*, p. 20.
33 A. Negri, *op. cit.*, p. 224.
34 B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, p. 307.
35 TTP, *op. cit.*, 110.

en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por lo tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera»,[36] si el Estado no está constituido según normas de justicia y no respeta el fin de la utilidad común provocará su propia ruina.

El combate de Spinoza puede pues delinearse en dos frentes: contra las posiciones despóticas del absolutismo político y religioso, potenciado por la interpretación tradicional de las Escrituras, y contra el incipiente liberalismo y las teorías del pacto.[37] Frente a los primeros defiende una crítica filológica y hermenéutica del texto bíblico que lo reduce a texto relevante de la tradición pero carente de carácter sagrado; frente a los segundos defiende la irreductibilidad del derecho natural que preserva para cada uno el ámbito de su potencia y critica la ficción de un «estado de naturaleza», ya que nunca se puede disolver el estado civil totalmente. Los seres humanos siempre viven en un estado civil y siempre mantienen su derecho natural; no hay ningún paso del uno al otro, ni ninguna transferencia de poder sino sólo composiciones más o menos ricas en el sentido de que aumenten en mayor o menor medida la potencia común.

Pero además el propio individuo humano es un compuesto y cada uno absolutamente diferente de cualquier otro. No cabe reducir los individuos a átomos primarios, aislados primero y reconciliados después en la figura del Estado, ni basta hacer de éste el único colectivo; junto a él y a veces contra él pululan otros muchos, en especial pervive la fuerza activa de las poblaciones que Spinoza designa con diversos nombres como pueblo, masa, plebe, vulgo y multitud (*populus, plebs, vulgus, turba, multitudo)*. Esos diversos nombres para los agentes colectivos atestiguan que no es posible transferir totalmente los derechos en una instancia política, a no ser que se introduzca la negación del propio poder por medio de la construcción de una subjetividad sometida, caso en el que para el dominador

36 TTP, *op. cit.*, p. 350.
37 W. Montag, *op. cit.*, cap. 3.

hablar de sujeto, y de sujeto libre, implica la dominación; para el/la dominado/a, implica la negación del propio poder y la interiorización de la sujeción.

5. *El cuerpo sexuado. ¿Existe el sujeto «mujer»?*

De cómo la emancipación de las mujeres, resultado de varios decenios de luchas feministas, pone en cuestión los conceptos clásicos de «sujeto libre», haciendo vacilar la frontera standard entre «lo natural» y «lo social» y abriendo camino a una nueva forma de entender la construcción de la subjetividad.

A PESAR DE SU INDUDABLE INTERÉS y de su novedad el gran Spinoza no escapa tampoco a la misoginia habitual en tantos teóricos y pensadores. Al final del *Tratado político* (texto que dejó incompleto) encontramos un pasaje que no puede por menos que ponernos en guardia:

> Mas quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno. Ahora bien, basta consultar a la misma experiencia para comprobar que ello se deriva de su debilidad. Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas y que, de esta forma, ambos sexos viven en concordia […] Ahora bien, si las mujeres fueran iguales por naturaleza a los varones y poseyeran igual fortaleza de ánimo e igual talento (tal es el mejor índice del poder y, por lo tanto, del derecho humano) sin duda que entre tantas y tan diversas naciones se encontrarían algunas en que ambos sexos gobernaran por igual, y otras, en que los varones fueran gobernados

> por las mujeres y fueran educados de forma que su poder intelectual fuera menor. Pero, como esto no sucedió en parte alguna, podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que por necesidad son inferiores a ellos. No puede por lo tanto suceder que ambos sexos gobiernen a la par y, mucho menos, que los varones sean gobernados por las mujeres. Y, si consideramos además los afectos humanos, a saber, que los hombres casi siempre aman a las mujeres por el solo afecto sexual y que aprecian su talento y sabiduría en la misma medida en que ellas son hermosas; y, que, además, los hombres soportan a duras penas, que las mujeres que ellos aman, favorezcan de algún modo a otros, y hechos por el estilo, veremos sin dificultad que no puede acontecer, sin gran perjuicio para la paz, que los hombres y las mujeres gobiernen por igual».[1]

¡Qué pena que Spinoza incluya un absurdo semejante en su concienzudo texto, utilizando una especie de deducción basada en la experiencia, que nada tiene de tal! Porque, aún suponiendo que las mujeres favorecieran desde el poder a hombres distintos de aquéllos que las aman, ¿por qué debería suponer tal cosa un «gran perjuicio para la paz»? ¿Se levantarían en armas los maridos legítimos o los hombres enamorados contra los favorecidos por sus mujeres en el poder? ¿Acaso supone Spinoza que las guerras son promovidas por cuestiones de celos? ¿Cómo puede «afirmar rotundamente» que «las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que por necesidad son inferiores a ellos» sólo porque los testimonios históricos que maneja no hablan de tal situación y pretender deducirlo como un conocimiento racional?

Ni basta tampoco con explicarlo como una falta de reflexión y de cuidado, porque el cuidadoso Spinoza, en plena explicación de los afectos y después de que ya nos ha hablado de que su composición aumenta la potencia de obrar, tiene que recurrir a la posesión (de la mujer por el varón) para explicar los celos. «En efecto, quien imagina que la mujer que ama se entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se verá obligado a unir la imagen

---

1 B. Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 224.

de la cosa amada [nótese *cosa amada*] a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante».[2] Sin duda no es realismo lo que le falta a Spinoza, a pesar de identificar a la mujer con una cosa y de reducir el amor, al menos en ese caso, a la genitalidad más crasa.

No se trata sin embargo de enfadarse con Spinoza sino de plantearnos la pregunta de qué hace que incluso autores tan inteligentes y dotados desbarren de forma tan notable en cuanto aparece el tema de las mujeres. Es ésa una cuestión repetida en la historia del pensamiento que vamos a intentar explorar introduciendo algunas lecturas feministas. En especial resulta extremadamente interesante la «deconstrucción» (valga Derrida) del término mismo de «sujeto» que estructura ese discurso. En efecto, hasta aquí nos hemos movido en un espacio relativamente clásico, el del individuo burgués y su crítica y el del Estado como organización colectiva. La lectura feminista, que introduciremos ahora, de la mano de Rossi Braidotti, trata de la «deconstrucción» del término mismo de «sujeto» que estructura ese discurso. Es decir, si Hegel insiste tanto en el carácter «idéntico» a sí mismo de un Yo que vuelve a sí desde otro, si por lo tanto el Yo siempre es pensado como un movimiento de recuperación de sí (en-sí y para-sí), si en último término la «sociedad civil burguesa» es una sociedad de Yoes antitéticos y el Estado en Hegel supone la reconciliación de estos Yoes en un Yo colectivo, la posición entre otras, de Braidotti, siguiendo las líneas trazadas por Luce Irigaray y por Gilles Deleuze, nos coloca ante la pregunta de qué pasa cuando la interrogación feminista toma en sus manos aquel discurso y lo cuestiona desde la/s Otra/s; qué pasa cuando las mujeres empezamos a preguntar no porqué se nos ha considerado lo diferente, sino más allá de eso, si la propia operación de considerarnos «lo diferente», lo otro, no forma parte de la misma operación de construir la identidad del Uno (masculino). Pues ¿qué tipo de identidad puede construir la mujer en ausencia de otro que se le enfrente como en un espejo y la refleje permitiéndole decir

2 B. Spinoza, *Ética,* proposición 35, III parte, *op. cit*.

su mismidad, cuando además esa operación presupone un distanciamiento de «lo natural» que en el caso de las mujeres se reputa imposible por su relación con la maternidad? ¿Será entonces verdad que somos más naturaleza que cultura, como se ha repetido a lo largo de siglos?

Este problema no es sólo una cuestión teórica sino que atraviesa las luchas de las mujeres en los últimos decenios. Intentemos seguir algunos hilos de este proceso: en un primer momento el movimiento feminista del siglo XIX prosigue la lucha por la igualdad de derechos y por la emancipación de las mujeres, entendida ésta como la liberación por parte de las mujeres de su infraconsideración en relación con los varones. Esta lucha de emancipación tiene un carácter vindicativo y de exigencia de igualdad, pero no se pregunta por la pretendida «identidad femenina». Toma las diferencias de sexo/género como diferencias de hecho («naturales») y simplemente exige que no tengan «validez social ni política». Sólo más tarde, en torno a los movimientos feministas de la segunda ola y en parte en el propio libro de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo,* empieza la inquietante pregunta de «qué significa ser mujer», qué significa *para una mujer* serlo y qué significa cultural-socialmente, en qué sentido las diferencias biológicas se transmutan o se recubren con diferencias sociales y culturales y qué tipo de identidad, si es que la hay, define a las mujeres. Podemos señalar rápidamente dos etapas en esa interrogación: una primera cuando S. de Beauvoir, en parte siguiendo a Freud, se enfrenta al callejón sin salida de la emancipación de la mujer: no hay lugar para nosotras porque no podemos ser «independientes» como los varones (la presentación de «la mujer emancipada» al final del libro es suficientemente clara al respecto), no *queremos* ser subordinadas y no *podemos* ser iguales. El problema no tiene solución.

De ahí que haya sido tan interesante para la teoría feminista el rodeo a través de un psicoanálisis no freudiano, sino lacaniano ya que éste, al eliminar cualquier «naturalidad» en la construcción de la personalidad y centrar a ésta en el «discurso» (lenguaje) permite poner en cuestión el «biologicismo» freudiano. Lo curioso de ese rodeo es que Irigaray, tras su discusión con Lacan al principio de su magna obra

Speculum, descubre una «naturalidad sexuada» o, dicho de otra forma, descubre que la propia filosofía ha silenciado la materia como base nutricia y que por lo tanto, bajo las codificaciones más aparentemente neutras del discurso imperante, incluido el psicoanálisis, subyace una operación de sustracción del elemento «femenino», o sea de la fuerza que reproduce la vida de la que es portadora el cuerpo femenino. Pero esa fuerza no responde al modelo del control y de la autonomía del Uno independiente, sino a la multiplicidad y heterogeneidad de elementos diversos que se entrecruzan o se componen, y de ritmos que escapan a nuestra conciencia.

Enlazando con Irigaray y con Deleuze, Braidotti sitúa el «devenir mujer» como la operación básica de deconstrucción del centralismo androcéntrico del Uno, intentando pensar la subjetividad no desde la identidad, sino como tránsito en devenir múltiple y como «acoplamiento» («*agenciamiento*» [Deleuze]) de elementos heterogéneos. Todos nosotros y nosotras como cuerpos marcados por culturas y tradiciones, por historias de diverso tipo, por experiencias diversas, que constituyen «subjetividades nómadas», singularidades siempre en deriva y en transformación empujadas y a contracorriente de los poderes que nos empujan, tanto de los poderes tecnológicos que nos aferran (industria farmacéutica, empresas de cuidados, etc.) como de aquellos espacios que habitamos con nuestra potencia de obrar. A eso Braidotti lo llama «materialismo encarnado» o «materialismo inscrito» puesto que no desdeña el cómo, el aquí y el ahora en beneficio del «quién».

La diferencia entre naturaleza y cultura: *la mujer es naturaleza, cuerpo; el hombre es cultura, mente y espíritu*

El gran número de trabajos sobre el sistema sexo/género que, a partir de la década de 1970, ha cambiado la historia de las ciencias sociales se centra en el modo en el que, en todas las culturas, el hecho biológico de la reproducción sexual humana queda incorporado en una tupida red de relaciones socio-culturales que establecen identidades diversas para los machos y las hembras de la especie, o sea para

los varones y para las mujeres: «Al conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas», se le ha llamado desde entonces «sistema sexo/género».[3]

Diremos que toda cultura incluye para las cuestiones de sexo/género una serie de demarcaciones, superpuestas unas a otras, que constituyen el encuadre en el que éstas se sitúan. En la llamada «cultura occidental» al menos dos son relevantes: la primera, la distinción de género, *varones y mujeres* como dos tipos diferentes de seres humanos, con características, lugares sociales, roles y habilidades, distintos y no compartidos, de tal modo que si trazáramos una línea que los dividiera las mujeres irían a un lado y los varones a otro, igual que se sentaban en las viejas Iglesias, ellas a la derecha, ellos a la izquierda. La segunda es una distinción entre espacios o ámbitos, *cultura y naturaleza,* cada uno separado del otro, de tal modo que lo que pertenece a la naturaleza no pertenece a la cultura y viceversa. La superposición de esas dos líneas de diferenciación que coloca a las mujeres en la naturaleza y a los hombres en la cultura provoca confusión: ¿acaso los varones no son también naturaleza, no tienen un cuerpo, no nacen y mueren? Y, ¿acaso las mujeres no tenemos cultura, no escribimos ni leemos, ni hacemos arte o cine o ciencia? Esa división se nos antoja absurda e inconsistente, a pesar del cuidado con el que ha sido elaborada históricamente.

La distinción entre sexo/género sólo ha contribuido en parte a aclarar las cosas. Esa distinción es eficaz para desmontar la pretendida «naturalidad del género», es decir para sacar a la luz la ficción —en ese caso naturalizante— de superponer caracteres culturales y sociales como el género,

3 Gayle Rubin, «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo», en M. Lamas, *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual,* México, UNAM, 1996, p. 37. En la literatura feminista se suele considerar este texto como iniciador de la temática del «género». Sobre las dificultades del uso de este término en castellano véase M. Lamas, «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género"», en *ibidem,* pp. 327- 366. Para las dificultades en otros ámbitos culturales de las lenguas romances, véase *Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, éditions du CNRS, 1991.

a caracteres natural-biológicos como el sexo, mostrando el hiato que existe entre ellos. Desde este punto de vista y dado que una estrategia habitual para mantener a las mujeres segregadas ha sido el ubicarlas en la naturaleza, naturalizando las diferencias de sexo/género, la diferenciación entre sexo y género tiene considerables ventajas.

Y sin embargo deja toda una serie de puntos oscuros.

a) Mantiene la distinción entre naturaleza y cultura, es decir mantiene la segunda de las distinciones, pero no la primera, es decir no la reduplica con una distinción entre varones y mujeres. Diferencia para ambos géneros un nivel de lo material-biológico (sexo) y otro de lo cultural-simbólico (género), ambos duales (masculino y femenino) de tal modo que tendríamos un par masculino (sexo y género masculino) y un par femenino (sexo y género femenino). Pero no se explica el porqué de esa dualidad con lo que hay que acabar preguntándose porque sólo dos y no más, tanto sexos como géneros y por qué distribuidos de esa forma y no de cualquier otra. Las investigaciones sobre qué es lo que diferencia los sexos en masculino y femenino con formaciones intermedias y qué diferencia los géneros, así como el acoplamiento recíproco de las relaciones de dominación han acabado por complicar mucho el esquema abriendo el camino hacia los estudios actuales sobre el «transgénero».[4] Ha habido que acabar por admitir que los diversos caracteres sexuales constituyen una especie de *continuum* sólo en cuyos extremos encontraríamos los presuntos prototipos de varón y mujer pues, por lo demás y excepto en la capacidad de las mujeres para parir y la de los varones para engendrar, las combinaciones son muy ricas y diversas. La distinción de sexo comienza a difuminarse y da lugar a la consideración de sexualidades polimorfas mientras que la de género resulta casi imposible de mantener.

---

4 Un texto especialmente importante en todo el debate es el de J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

b) Esa cuestión conlleva dificultades para conservar la otra distinción y separar de modo nítido lo natural y lo cultural, ya que el propio «sexo» resulta ser también cultural o, dicho de otro modo, hay toda una genealogía de la «construcción de los sexos» de modo dicotómico, por complementación y por diferencia. Los caracteres sexuales dejan de ser algo «naturalmente fijo» en un cuerpo concebido como algo natural, pues nos damos cuenta de que el propio cuerpo ha sido construido social y culturalmente. Los rasgos de nuestro cuerpo no se diferencian en dos categorías de modo natural, sino que una larga historia los ha diferenciado, diferenciación que ha sancionado un largo discurso de «lo biológico» como categoría natural. Eso no significa que todo lo biológico se resuelva en cultura sino que siempre y en todas las sociedades rige un determinado complejo bio-cultural que define qué incursiones en lo biológico se le permiten a una cultura. Los procedimientos actuales de reasignación de sexo, o las tecnologías reproductivas intervienen directa o indirectamente en «lo biológico» que, por lo tanto, deja de ser presupuesto como «natural». La cuestión por lo tanto es la articulación de algunas constantes biológicas con los dispositivos culturales que estructuran el ámbito social y el proceso por medio del cual determinados rasgos biológicos son convertidos en significantes socio-culturales.

c) Por otra parte el sistema de sexo/género tiende a presentarse como «neutro», es decir que no presupone relaciones de dominación ya que las encubre. Este aspecto, que en un principio iba dirigido a centrar la dominación en las estructuras sociales y no en las propias relaciones entre los individuos/as sexuados/as, ha dado lugar a una lectura del esquema en clave liberal. Como señala Donna Haraway, «la corriente utilidad táctica de la distinción sexo/género en la vida y en las ciencias sociales ha tenido consecuencias calamitosas para gran parte de la teoría feminista, ligándola al paradigma liberal y funcionalista a pesar de esfuerzos repetidos para trascender esos límites en un concepto del género completamente politizado e historizado».[5]

---

5 Haraway, D., «"Género" para un diccionario marxista, la política sexual de una palabra», en *Ciencia, cyborgs y mujeres,* Madrid, Cátedra, 1995, p. 229.

La relación entre el sexo y el género se complica y Judith Butler profundiza en Foucault. Éste ya nos advirtió de que la sexualidad no es un impulso natural, aparentemente extraño y resistente a la codificación social, sino que, al revés, debemos entenderla como resultado de una «red de biopoder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez».[6] Butler prolonga esta línea mostrándonos que el cuerpo no es algo previo, atrapado en las redes del saber (discurso) y del poder, sino el proceso de materialización de esos discursos y prácticas, proceso que con el tiempo deviene estable y adquiere la consistencia de la materia. El sexo no es lo natural, preexistente y eterno y el género lo sociocultural, discursivo y cambiante, sino que tras estos análisis la distinción naturaleza/cultura vacila, a la vez que lo hace la distinción entre sexo y género. Las fronteras y las diferencias se colocan en otra parte.

La historia del cuerpo de sexo único

Influido sin duda por Foucault, el investigador norteamericano Bruno Laqueur nos cuenta la historia de lo que él llama «el cuerpo de sexo único». En el libro, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*[7] ilustra el modo cómo, a partir del siglo XIX, quizás podríamos decir incluso que a partir del XVIII, la diferencia de género aumenta y se recubre con la diferencia filosófica entre naturaleza y cultura. La mujer se sitúa en la primera, dadas las características de su cuerpo, y el hombre en la segunda. Pero no siempre había sido tan claro que las diferencias entre varones y mujeres fueran diferencias «en cuanto a su cuerpo». Es más, el género, es decir la división entre varones y mujeres, casi como si fueran especies distintas, precedió a la distinción de

---

6 M. Foucault, «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta, 1978, p. 156.

7 B. Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1994.

los cuerpos pues es contemporánea de una época en que éstos, desde el punto de vista de sus órganos sexuales, eran considerados como uno solo. Según Laqueur la medicina no consideraba en aquella época que los cuerpos de los varones y de las mujeres fueran diferentes, sino que se partía de un único modelo de cuerpo, cuyas diferencias sexuales eran menores, relativamente insignificantes. Inclusive en los órganos sexuales. Durante siglos se pensó que los ovarios eran una especie de testículos vueltos hacia dentro, de tal manera que no había grandes diferencias entre los órganos sexuales masculinos y femeninos, ni se suponía que las hubiera tampoco en cuanto a la tendencia o proclividad de las mujeres al placer sexual:

> Durante dos milenios, el ovario, órgano que a principios del siglo XIX se convirtió en sinécdoque de la mujer, careció de nombre propio. Galeno se refiere a él con la misma palabra que utiliza para los testículos masculinos, *orcheis,* siendo el contexto el que aclara de qué sexo se está hablando. Herófilo[8] había llamado *didymoi* (gemelos) a los ovarios, otra palabra de la jerga habitual para designar los testículos, y fue tan lejos en el modelo mujer-como-hombre que consideró que las trompas de Falopio […] crecían en el cuello de la vejiga como hacen en los hombres los conductos espermáticos […] Tampoco hubo un término técnico en griego o en latín, ni tampoco en las lenguas vernáculas europeas hasta aproximadamente 1700, para designar la vagina […]

Por el contrario en 1803, J. L. Moreau, uno de los fundadores de la antropología moral, sostenía que varones y mujeres «no sólo son sexos diferentes sino que son distintos en todos los aspectos imaginables del cuerpo y el alma, en todos los aspectos físicos y morales». Tal y como muestra un texto de 1847:

> Todas las partes de su cuerpo presentan las mismas diferencias, todas expresan a la mujer: la frente, la nariz, los ojos, la boca, las orejas, la barbilla, las mejillas. Si dirigimos nuestra mirada al interior y con la ayuda del escalpelo dejamos al descubierto los órganos, los tejidos, las fibras, encontramos en todas partes [...] la misma diferencia.[9]

---

8 Galeno y Herófilo son médicos griegos, el primero del siglo II a. C. y el segundo del IV. Herófilo es conocido por haber practicado las primeras disecciones.

9 *Ibidem,* pp. 22-24.

Para mayor sorpresa, la reproducción de las ilustraciones y grabados médicos renacentistas nos hace caer en la cuenta de que dibujan los órganos masculinos y femeninos de un modo extraordinariamente semejante, lo cual muestra cómo los ilustradores veían lo que su cultura les hacía ver («el cuerpo de un solo sexo») y no las diferencias marcadas que nosotros/as creemos ver, las diferencias marcadas por la nuestra, «los cuerpos de dos sexos».

Para evitar malentendidos hay que aclarar que la idea del «sexo único», es decir que tanto varones como mujeres tengamos unos mismos rasgos corporales, no significaba ni mucho menos que fuéramos iguales. El cuerpo-modelo era el del varón,[10] del que el de la mujer era una versión menos perfecta. De ahí la pasmosa constatación del libro de Laqueur: pasamos del cuerpo de la mujer como versión menos perfecta del cuerpo del varón, tomado como modelo, a su interpretación como cuerpo completamente diferente que «expresa» como hemos visto antes, todos los rasgos de la feminineidad. ¿Como es posible una contraposición semejante? ¿Qué pasa con el cuerpo de las mujeres? ¿Cómo es y dónde está ese cuerpo?

El deseo (y el cuerpo femenino). La construcción de la subjetividad

A pesar de la polémica sobre sus virtualidades explicativas, para nuestro propósito basta recoger uno de los elementos importantes del llamado sistema sexo/género, a saber su importancia para la constitución de la identidad de los seres humanos sexuados. O dicho en otras palabras, la construcción de la subjetividad humana no puede prescindir del hecho de que tenga lugar en un espacio que es justamente el del cuerpo sexuado.

10 Laqueur indica que «hasta 1759 nadie se molestó en reproducir un esqueleto femenino detallado en un libro de anatomía para ilustrar su diferencia del masculino. Hasta ese momento sólo había habido una estructura para el cuerpo humano y esa estructura era masculina». *op. cit*, p. 31.

Conviene pues que rastreemos el propio concepto de sujeto y de subjetividad y los problemas que presenta al aplicarlo a la subjetividad femenina. De la mano de Deleuze podemos empezar afirmando que el sujeto no es un ser más o menos idéntico a sí mismo, sino fundamentalmente una *actividad,* un *proceso* o, como dirá posteriormente, un *devenir.*[11] El problema no es pues cómo se enlazan el cuerpo y la mente, entendiéndolos como naturalezas separadas aunque coexistentes en los seres humanos, sino de qué modo eso que podemos llamar *espíritu,* deviene *naturaleza*; cómo interaccionan en los seres humanos los poderes de la imaginación y del lenguaje con las propiedades de la extensión y el movimiento. Con esta operación Deleuze desplaza la problemática, pues deja atrás la idea de que «cuerpo» y «alma», o naturaleza y cultura, sean dos sustancias o dos ámbitos separados, que están unidas de un modo extraño, para postular no sólo una semejanza de naturaleza sino una unidad compleja entre «lo somático» y «lo espiritual», entre «lo natural» y «lo cultural».

El comentario del viejo texto de Hume, el *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), sirve a Deleuze para indicar que el componente central de eso que llamamos *espíritu,*[12] o sea ánimo, mente o psique, es la imaginación, la cual constantemente maquina, fantasea, extrapola, va más allá de las impresiones y de las pasiones. Las creencias, que a su vez se

---

11 G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad,* Barcelona, Gedisa, 1977, p. III. Braidotti lo define como «actualización del encuentro inmanente entre sujetos, entidades y fuerzas que son aptas para afectarse mutuamente e intercambiar partes de cada una de una manera creativa y sin envidia», *Metamorfosis,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2005, p. 90.

12 Nota filológica. La traducción castellana de *esprit* por *espíritu* plantea algunos problemas ya que aquí el término «espíritu» no tiene nada que ver con «espiritualismo» o «carácter sobrenatural» del conocimiento humano sino que estamos hablando de una facultad característicamente humana ligada a la actividad de creación intelectual. De hecho el texto se centra en un comentario a la filosofía de Hume; Deleuze traduce por *esprit* el término inglés *mind* usado por este autor y que suele traducirse por «mente o conciencia»; su traducción que, sin embargo, es común a partir de la Ilustración pretende subrayar que no se trata sólo de la mente en tanto que intelecto sino de la fuerza mental cognoscitiva e imaginativa que caracteriza el entendimiento humano. En Kant el término usado es «*Gemüt*», vertido en castellano por P. Ribes como «psique» o «psiquismo», pero también posible de traducir por «ánimo» o «espíritu», aunque siempre en el sentido anteriormente mencionado.

basan en la experiencia de la repetición, y la causalidad «fijan» ese delirio y lo «naturalizan», convirtiendo lo que es un caos de impresiones y sensaciones en un orden fijo y repetido, en una «naturaleza». Así se produce un «efecto de naturalización» que sin embargo no reproduce un orden pre-existente sino que actúa como una ley estructural sobre la imaginación.

Las ideas, como las imágenes, se conectan en la psique unas con otras siguiendo ciertos cauces —analogía, semejanza, oposición— pero sin que su conexión misma pueda ser, a su vez, objeto de una idea. De ese modo la «idea del espíritu» es siempre un supuesto, una presuposición, pero nunca es tematizada como tal.[13] En el flujo de las sensaciones la imaginación distingue un conjunto al que atribuye un carácter de totalidad; así surge en el espíritu la idea de sujeto.

El *espíritu*, o sea, la psique es activa pero a la vez también es afectada. «Ser-sujeto» significa entonces ser afectado, significa que ese dinamismo es «territorializado» por las sensaciones, de tal modo que en último término «no es sujeto, está sujetado. Y cuando el sujeto —es decir, aquella unidad globalizante— se constituye en el espíritu bajo el efecto de los principios, el espíritu se capta al mismo tiempo como un Yo porque es calificado. Pero —prosigue Deleuze— justamente si el sujeto sólo se constituye en la colección de las ideas, ¿cómo la colección de las ideas puede captarse a sí misma como un yo, cómo puede decir «yo», bajo el efecto de los mismos principios que la constituyen?»[14]

O dicho de otro modo, ¿cómo explicar la síntesis cuando ésta es resultado de la misma actividad de composición y no exterior ni superior a ella, al no haber ninguna instancia externa desde la que verla y explicarla, ni tampoco ninguna

13 Justamente la filosofía de la subjetividad de Fichte a Hegel se construirá sobre el intento de tematizar la «yoidad» a partir de una «experiencia» —la introspección en Fichte, la poesía en Schelling, la «narración» del modo como el sujeto, en este caso el Sujeto absoluto, se despliega en la Historia. Por el contrario, en Kant como en Hume el «sujeto» no deja de ser un presupuesto.

14 *Ibidem*, p. 24.

superficie de registro en la que se inscriba aquella composición? Para explicarlo Deleuze recurre a la matriz cultural: la síntesis cuyo efecto es el *yo* es a la vez resultado del modo como opera la cultura en la «constitución» del sujeto, dando al espíritu, es decir a todo este trabajo de la imaginación, una orientación o una tendencia, una cierta inclinación que llamaremos «construcción de la subjetividad».

Dos claves nos permiten acercarnos más a este proceso de constitución subjetiva. El primero es el poder de la imaginación: las afecciones se reflejan en la imaginación y, por medio de ese reflejo, «repercuten» en el espíritu (repercutir significa poner en marcha toda una serie de conexiones en las que interviene la memoria, la fantasía, el simbólico, etc). De este modo trazan una tendencia para la concatenación, le dan una «inclinación» que la dirige hacia algún lado; le dan, si preferimos decirlo así, un «sentido». Sin embargo la imaginación, dado que es esencialmente un poder desbordante, produce también el error y la mentira, pues genera «impresiones de reflexión», es decir, dobles o redobles de las impresiones sensibles que nos afectan igual que éstas últimas pero que son resultado de la propia reflexión del espíritu, es decir, de toda esa serie de conexiones que se han puesto en marcha en él y que pueden estar extraordinariamente distanciadas de las afecciones primigenias.

La segunda clave es el poder del lenguaje y de la fantasía. Dado que la imaginación enlaza las sensaciones o afecciones del espíritu y les da un entramado, que a su vez es resultado de las asociaciones regladas según principios de semejanza, oposición, etc. y de su repetición fijada en el lenguaje, el lenguaje y la fantasía pueden propiciar «creencias ilegítimas», que rebasan con mucho las afecciones recibidas. Deleuze las llama «*causalidades ficticias*», provocadas por la repetición hablada que sustituye a la repetición observada, a la audición de la palabra que sustituye a la impresión recibida: el lenguaje y la sensibilidad se mezclan en la constitución de ese mundo «virtual» en el que sin embargo vivimos y que nos produce afecciones muy similares a las «reales». Como ya señalara el propio David Hume: «Tenemos una notable propensión a creer todo lo que se nos cuenta,

hasta con respecto a apariciones, encantamientos y prodigios, cualquiera que sea su oposición a la experiencia cotidiana y a la observación».[15]

Obtenemos así una noción completamente diferente de *sujeto*. Ser-sujeto no es ser una substancia o un ente preexistente a la propia actividad de la imaginación, sino constituir(se) como actividad sintética por medio de dos acciones básicas: creer, o sea ampliar la extensión de las afecciones en función de reglas o «inferir de lo dado, algo no dado»,[16] e inventar, o sea imaginar algo no dado en lo dado.

El sujeto se constituye además como una «síntesis temporal» o durativa, en la que el presente y el pasado se unen hacia un devenir en una espera: «La espera es la síntesis del pasado y el presente operada por el hábito. La espera, el porvenir, es la síntesis del tiempo que el sujeto constituye en el espíritu».[17] En él prima la orientación práctica sobre la teórica, la dimensión de «lo que hacemos» y lo que «tendemos a hacer» por encima de «lo que somos».

Así pues y de acuerdo con Deleuze, podemos definir los procesos de subjetivación como procesos de constitución imaginativa y simbólica de ese espíritu-sujeto al que denominamos *yo.* Esos procesos están animados por el deseo, o sea la fuerza o la energía que circula por ellos —el *conatus* del que hemos hablado con Spinoza— pero de tal manera que aquél tampoco les preexiste como algo «natural» sino que «se hace uno con ellos»: «*El deseo sólo existe maquinado, agenciado.* No podéis captar o concebir un deseo al margen de un determinado agenciamiento, en un plano que no preexiste sino que debe ser construido. Lo importante es que cada uno, grupo o individuo, construya el plano de inmanencia que le permita sacar adelante su vida y su empresa […] Esa es sin duda la única espontaneidad del deseo: no querer ser oprimido, explotado, esclavizado, sometido. Pero jamás se

15 Hume, *Tratado sobre el entendimiento humano*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 183 (ed. inglesa, p. 113). G. Deleuze, *Empirismo y subjetividad, op. cit.* p. 71.
16 *Ibidem,* p. 91.
17 *Ibidem,* p. 101.

ha hecho un deseo con no-quereres […] El deseo es en sí mismo proceso revolucionario inmanente. *El deseo es constructivista, en modo alguno espontaneista.* Como todo agenciamiento es colectivo, él mismo es un colectivo; sin lugar a dudas todo deseo es asunto del pueblo, un asunto de masas, un asunto molecular».[18]

Ello no es óbice para que el deseo quede abatido sobre determinados puntos, como por ejemplo la pulsión sexual sobre el sexo. Razón por la que es necesaria una operación que lo «despegue», una operación que propicie la aparición de «líneas de fuga» que le permitan desplazarse huyendo de aquel punto cero, auténtico agujero negro que se traga toda la energía disponible en el sistema.

También esta operación de huida forma parte de los procesos de subjetivación a los que define como «los diversos modos en que los individuos o las colectividades se constituyen como sujetos: tales procesos sólo valen en tanto que, cuando ocurren, escapan a la vez a los saberes constituidos y a los poderes dominantes. Incluso si, como consecuencia, engendran nuevos poderes o vuelven a formar parte de nuevos saberes. Pero, por el momento, detentan una espontaneidad rebelde. No se produce ningún retorno al «sujeto», es decir a una instancia dotada de deberes, poderes y saberes. Más que de proceso de subjetivación se podría hablar también de nuevos tipos de acontecimiento: acontecimientos que no se explican por los estados de cosas que los suscitan o en los que recaen. Se levantan por un instante y es ese momento el que es importante, es la ocasión que hay que atrapar».[19] Los procesos de subjetivación no son solamente constructivos, incluyen también rupturas y huidas que propician una nueva composición de los deseos, que abren caminos inéditos para su circulación, su combinación y su encuentro.

18 G. Deleuze, *Diálogos,* Valencia, Pre-textos, 1980, p. 109.

19 *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*. Entrevista a G. Deleuze realizada por A. Negri, publicada *on line* en la web de la revista *Multitudes*.

Ahora bien lo más importante es que el proceso de subjetivación en que consiste «devenir sujeto» supone una interacción con el simbólico, ya que éste ofrece la matriz cultural en la que aquel proceso puede, justamente, tener lugar. Pero entonces el hecho de que el simbólico disponible para las mujeres sea el de la subordinación y sumisión al mundo de los varones implicará una merma de su fuerza subjetiva y una enorme constricción para sus posibilidades. Como veremos más adelante la crítica feminista al psicoanálisis, en especial al modelo freudiano pero no sólo a él, reproduce esa enorme dificultad de la subjetividad femenina, pues su alternativa es o bien construirse como un sujeto necesariamente subordinado —y subordinado no solamente a un simbólico en general sino a aquél que la condena a un papel secundario— o bien transmutarse en sujeto genérico, subsumiéndose bajo la categoría de «hombre en general», lo que implica que la «diferencia sexual» deberá dejarse aparte como un asunto privado, lo cual a su vez es incompatible con la tesis feminista de que «lo personal es político».[20]

La crítica al psicoanálisis

El debate con el psicoanálisis formará parte de pleno derecho de la problemática del feminismo. No cabe ninguna duda de que el psicoanálisis, ya desde su fundación a principios del siglo pasado, ha permitido obtener una serie de conocimientos imprescindibles sobre la dinámica de la psique humana, analizando con gran detalle los procesos por medio de los cuales los seres humanos llegamos a ser seres adultos capaces de interactuar con el medio y con nuestros semejantes, a la par que ilumina, aunque sea con una luz sesgada, las múltiples enfermedades psíquicas que padecemos. Pero con eso, su valor terapéutico ha acabado prevaleciendo sobre el efecto crítico de conocimiento, transformando lo que era un notable potencial de liberación en un dispositivo más de la corrección social.

---

20 Esta tesis, enunciada con vigor durante los años setenta, forma parte desde entonces del acervo teórico básico del discurso feminista. Véase entre otros, K. Millet, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995.

Siendo así, en lo que respecta a la crítica al psicoanálisis también puede sernos útil el modo en que Deleuze y Guattari lo abordaron en los años setenta. De aquellos años proviene el *Anti-edipo*, un auténtico manifiesto de política anticapitalista. Su punto central es la denuncia del psicoanálisis, incluida la versión lacaniana, puesto que, si bien Lacan rechaza el biologicismo presente todavía en la concepción freudiana de «lo inconsciente» como impulso o pulsión y lo redefine como «lenguaje», sin embargo entiende el deseo como carencia, cosa que le hace perder a éste el carácter positivo que es tan importante para Deleuze y Guattari.[21]

La crítica de estos últimos se centra en la denuncia del carácter curativo o terapéutico del análisis psíquico, que permite reincorporar el sujeto enfermo a la trama social. Dado sin embargo que la sociedad a la que se le vuelve a incorporar es una sociedad capitalista marcada por auténticas enfermedades sociales (el ansia de poder y dominación, la explotación económica, el consumo desaforado, la agresividad, una sexualidad superficial, consumista y desbordante, la dominación patriarcal, etc.) y centrada en la familia, la cura se convierte en una especie de adaptación a un medio desquiciado y *de facto* sustituye una enfermedad por otra.

Felix Guattari, médico psicoanalista, introduce la noción central de «máquinas deseantes»[22] y la idea de que el deseo funciona como una máquina, es decir no como una pulsión, ni siquiera como una especie de componente biológico del aparato psíquico, sino como una «máquina» que produce encadenamientos de tipo preponderantemente lingüístico. Para Guattari, ya Freud habría descubierto que el psiquismo funciona como una «maquinaria»,[23] pero la habría insertado

21 «El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario, escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y la cogitación que él informa», «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos,* México, s.XXI, 1989[15ª], 2, p. 779.

22 Posteriormente abandonarán esa terminología por considerarla «demasiado narcisista», véase G. Deleuze, *Diálogos, op. cit.,* p. 114.

23 «El deseo, las maquinarias del deseo son incluso el descubrimiento propio del psicoanálisis. Nunca en el psicoanálisis dejan de zumbar, de chirriar, de producir», *Conversaciones,* Valencia, Pre-textos, 1999[3º], p. 29.

en una especie de teatro o de representación (la historia o el drama del super-yo, el yo y el ello). Su tesis es, por lo tanto, que: «Freud descubre el deseo como líbido, como deseo que produce; pero no cesa de enajenar la líbido en la representación familiar (Edipo)». Con ello surge el inesperado «giro idealista» del psicoanálisis:

> Lo que nosotros llamamos idealismo en el psicoanálisis es todo un sistema de proyecciones y reducciones propias de la teoría y de la práctica del análisis: reducción de la producción deseante a un sistema de representaciones llamadas inconscientes y a las formas de motivación, de expresión y de comprensión correspondientes; reducción de la fábrica del inconsciente a un escenario dramático, Edipo o Hamlet; reducción de las catexis sociales de la libido a las catexis familiares, desviación del deseo hacia coordenadas familiaristas, Edipo una vez más.[24]

Edipo, el famoso complejo cuya resolución inserta a los varones adultos en la estructura socio-cultural dominante, resulta ser un dispositivo para la construcción de la identidad sexual —mención aparte del problema de la construcción de la subjetividad femenina cuya figura correspondiente, Electra, no alcanza ni de lejos el nivel de elaboración de Edipo. Pues bien, prosigue Guattari, «Edipo es fundamentalmente un aparato de represión de las máquinas deseantes, en absoluto una formación propia del inconsciente en cuanto tal […] funciona como una constante en diversas culturas (tal vez equivalente a la constante de la prohibición del incesto), pero como una constante que desvía las fuerzas de lo inconsciente, […] desvía hacia la familia una sexualidad que no se reduce "al sucio secretito de familia"».[25] En este sentido la cura psicoanalítica restaura una relación distorsionadora y reductiva del deseo ligándolo a la estructura familiar y dejando de lado su inmanencia en el complejo social.

Por el contrario una «psiquiatría materialista es aquélla que introduce la producción en el deseo y viceversa, la que introduce el deseo en la producción» pues el delirio no remite

24 *Ibidem*, p. 31.
25 *Ibidem*, p. 31.

al padre, sino que invade todo el campo social. En este punto y justamente ante la dificultad de distinguir unas catexis de otras, unas catexis «buenas», podríamos decir, de otras malas, Guattari establece la distinción entre «catexis preconscientes de interés» y «catexis inconscientes de deseo». El deseo, justamente porque funciona siempre como una «máquina deseante», rehuye la constricción a reducirse a una línea predeterminada; siempre busca «agenciarse de nuevo», siempre está en proceso y en devenir, siempre traza «líneas de fuga», caminos imprevistos, como cuando «revienta una cañería». Eso permite pensar una política constantemente en proceso, cambiante y polifacética.

La reducción familiarista no es independiente de la inserción de la familia en el espacio social capitalista y, por lo tanto, la funcionalidad del psicoanálisis consiste en que reconduce el individuo a un orden familiar que está atado al orden social. En palabras de Deleuze: «entendemos que las insuficiencias del psicoanálisis, así como su ignorancia del fondo esquizofrénico, están vinculadas a su profunda pertenencia a la sociedad capitalista. El psicoanálisis es como el capitalismo: la esquizofrenia es su límite, pero no deja de desplazar el límite ni de intentar conjurarlo».[26]

El análisis del capitalismo se inscribe a su vez en estas coordenadas, ya que tanto Deleuze como Guattari lo conciben como un «sistema inmanente que no cesa de desplazar sus propios límites»,[27] mercantilizando y capitalizando todo lo que encuentra a su paso. En este movimiento traza una serie de «líneas», de «trayectorias» que se combinan con «líneas de fuga» trazadas por las resistencias y los movimientos que atraviesan el sistema. Esas líneas dibujan una especie de «mapa»,[28] pero

26 *Ibidem*, p. 36.

27 F. Guattari, *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*, *op. cit.*

28 «Lo que llamamos un "mapa" o, incluso, un "diagrama" es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo [...] Hay líneas que representan cosas y otras que son abstractas. Hay líneas segmentarias y otras que carecen de segmentos. Hay líneas direccionales y otras dimensionales. Hay líneas que, sean o no abstractas, forman contornos y hay otras que no los forman. Éstas son las más hermosas. Pensamos que las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos [...] Podemos definir los tipos de líneas, pero no podemos concluir, a partir de eso, que tal línea sea buena y tal otra mala». Deleuze, *Conversaciones, op. cit.*, p. 56.

el mapa en sí mismo no nos garantiza su conveniencia para las prácticas, nos marca solamente «caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y peligro».[29] Sólo son orientaciones para la práctica política.

La diferencia sexual en el feminismo de la diferencia

Si el proceso de subjetivación o de constitución de la subjetividad es una actividad en proceso, como nos han mostrado Deleuze y Guattari, y si esa actividad permite abrir vías para la circulación del deseo, tal vez no esté de más preguntarse por los vericuetos de la constitución de la «subjetividad femenina», y por los lugares predispuestos para ella en la estructura familiarista de la sociedad.

Interrogemos pues a las feministas, al menos a aquéllas que se han preguntado por «el cuerpo y la subjetividad de las mujeres». Luce Irigaray, por ejemplo. Al inicio de su investigación en *Speculum* parte del hecho de que la diferencia sexual parece evidente cuando, por el contrario, es tremendamente difícil de establecer. Como ya Freud demostrara, todos/as somos bisexuales y sólo la historia personal de cada uno/a explica el modo cómo en el que devenimos hombres y mujeres. Freud analizó ese devenir bajo la forma del complejo de Edipo, que desgraciadamente, no podía aplicarse sin más a las mujeres, como él mismo expone en sus artículos sobre «la feminidad».[30] El análisis de Irigaray muestra cómo el problema no está en el lugar donde Freud lo encontró, es decir en la dificultad de adaptar su esquema a la evolución de la niña, sino en el propio formato del marco, en el hecho de que parta y asuma la sexualidad e incluso, mejor dicho, la genitalidad masculina como la modélica, de la que la femenina se aparta, razón por la que queda inexplicada.

29 *Ibidem.*

30 «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica» (1925), «Sobre la sexualidad femenina» (1931) y «La femineidad» (1932), en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, vol. 8. A un comentario exhaustivo de este último dedica Irigaray la primera parte de su libro *Speculum, de la otra mujer,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2007.

Curiosamente el modelo freudiano, varios siglos después, reproduce los problemas del «cuerpo de sexo único», pues sigue viendo el cuerpo del varón, en este caso «la sexualidad» masculina, como modélica y relega la femenina, a la que considera una anomalía, o la silencia. La sexualidad femenina resulta así extraña a la historia psicoanalítica, pero lo es también a la historia de una civilización que empieza en Grecia y que elimina la procreación del espacio del pensamiento, centrando a éste en la palabra y el lenguaje.[31] Por lo que, si en vez de seguir la historia del pensamiento y sus silencios, nos remontamos a contracorriente, encontraremos en sus orígenes la sustitución de la materia primera como potencia del vivir por el discurso divino que crea a través de la palabra. En el lenguaje filosófico, la sustitución de la «substancia» o *ousía* por el *logos.*

Cabe deducir de ahí que la historia de la filosofía tampoco es inocente, pues con escasas excepciones, prolonga una línea que expulsa a la mujer, es decir a su potencia de crear y recrear el mundo, tanto material y física como cultural y lingüísticamente, del espacio de la palabra. Cuestión que se trasluce en el modo en el que nuestra cultura ha abordado la reproducción humana, presentándola como un proceso pasivo, en el que el cuerpo de la mujer funciona casi como mero receptáculo, malentendiendo la relación de la mujer con el feto que crece en su interior y que, dice Irigaray, no es una relación de «identificación» sino de diferencia —algo crece en mi interior que es diferente de mí— y dificultando la relación de las mujeres con nuestro propio cuerpo. Precisamente por eso le interesa analizar la diferencia sexual, no en tanto que diferencia de los órganos sexuales en los cuerpos de los individuos humanos, sino en tanto que campos de *experiencias* que estos cuerpos nos ofrecen, en especial la *experiencia de la maternidad* o, dicho en las palabras de Luisa Muraro, la experiencia de traer el mundo al mundo, experiencia que ha sido sepultada y tergiversada por la tradición.

La «diferencia sexual» no remite entonces a la práctica de la sexualidad ni, por supuesto, al hecho de que varones y mujeres tengamos órganos sexuales distintos sino que

31 *Ibidem,* p. 55 [ed. cast.: 2ª parte del libro].

básicamente nombra el lugar distinto que ocupamos en la reproducción, nombra la diferencia de status entre la «maternidad» y la «paternidad», presuntamente natural la primera y cultural o artificial la segunda, con lo que esta diferencia se prolonga en la tematización de las formas como los seres humanos construimos nuestra subjetividad. Si, como veíamos en los análisis de Deleuze y Guattari, la subjetividad humana se construye en ese proceso de imaginación y memoria de las afecciones de nuestro cuerpo, no resulta sin interés el que ese cuerpo sea precisamente un cuerpo sexuado y que lo sea en femenino o en masculino, o sea capaz de reproducir la corporalidad de otro ser con su propio cuerpo o capaz de hacer que ese proceso ocurra en el cuerpo de otra. En ese proceso la relación con el cuerpo propio es radicalmente distinta y aporta una de las vigas maestras de todo el edificio.

Por consiguiente este feminismo no tiene nada que ver con una pretendida esencia de las mujeres sino con un conjunto de relaciones que crean una subjetividad subalterna,[32] en cuya creación tiene un papel destacado la mala interpretación y la tergiversación de la experiencia de la reproducción humana, entendida no como «experiencia subjetiva» de cada una o cada uno, sino como el conjunto de relaciones por medio de las cuales los seres humanos somos capaces de recrearnos a nosotros/as y a nuestro mundo, incluso en el aspecto más directamente material: el de nuestros propios cuerpos. Impedirnos pensar esa experiencia es clave para nuestra impotencia.

En este aspecto es interesante resaltar que las feministas italianas de los años setenta, muchas de ellas buenas lectoras de Irigaray, enlazaron esta denuncia teórica sobre el lugar

---

32 «Todo esto se presenta desde luego "muy oscuro" y lo seguirá estando mientras que la feminidad y los papeles que se le atribuyen no sean interpretados en tanto que formaciones "secundarias", prescripciones "útiles", en relación con la masculinidad. Cualquier otra explicación, que se esfuerce en relacionar la "feminidad" con la "mujer" —constitución, destino biológico, complejos de castración e incluso de Edipo, frigidez, envidia del pene y de lo demás, vanidad, pudor y arte de tejer […]— llega a enunciados cuyas contradicciones asombran en una argumentación […] masculina», Irigaray, *op. cit.*,p. 107.

que el psicoanálisis había reservado para las mujeres, con su propia práctica política, especialmente a partir del momento en que la dura experiencia de la sutil discriminación en los movimientos anti-autoritarios que siguieron al ‘68, les hizo aprender de nuevo en carne propia, la preponderancia del discurso masculino y el lugar secundario al que las relegaba. Como consecuencia de ello surgió una investigación muy interesante, centrada en lo que llamaron «la práctica del inconsciente», que intentaba desvelar los nexos inconscientes de la subjetividad femenina.

Este trabajo aportó un dato inquietante: la importancia para las mujeres de la relación con la madre, relación que, no siempre aparecía bajo la luz tranquilizadora de la identificación con ella, sino que más bien al contrario, despertaba una enorme agresividad. «Ser mujer, en la casi totalidad de los casos significa hacerse cargo de las contradicciones de la madre», hasta el punto de que «existe una contradicción extrema entre la relación que sea como fuere mantenemos con la madre y el proyecto de liberación»; «el rechazo y el miedo de ser como la madre se explican porque significa estar supeditada pero a la vez y contemporáneamente necesitamos ser amadas por ella». «La madre –la figura de la madre– es mortífera,… porque está en esta cultura como la negatividad del padre, de cuya ley es el soporte negativo». Eso explica la necesidad de reelaborar esta relación con un simbólico femenino que no nos subordine ni nos genere esa angustia insoportable de no querer, pero temer, ser como ella: «Hasta que no se rompa el *black out* que ha recubierto hasta ahora la relación madre/hija, la construcción de la subjetividad femenina seguirá estando constreñida a los esquemas emancipatorios que devuelven al mundo del hombre una mujer privada de su sexualidad y por lo tanto dispuesta para ser dependiente y subalterna».[33]

Descubrir que el inconsciente de las mujeres vehicula una opresión específica que se traduce, tantas veces, en el desprecio por las otras mujeres y se expresa en el veneno que

33 *Léxico politico delle donne: teorie del feminismo*, a cargo de M. Freire, Milano, Fondazione Elvira Badaracco-Franco Angeli, 2007, p. 80-82.

emponzoña tantos colectivos feministas fue un descubrimiento que actuó como revulsivo, pues ponía sobre el tapete el eterno problema de la dependencia afectiva, que se remonta en la historia personal de cada una, a la primera relación con la madre y a la dificultad de mantener lazos afectivos dignos e igualitarios. En el caso de las relaciones heterosexuales esa dificultad no puede resolverse sin que los varones sean a su vez capaces de mantener relaciones sexuales y afectivas carentes de dominación, lo cual implica a su vez una nueva construcción de la subjetividad masculina.

El cuerpo tecnológico

Como resultado de estas consideraciones estamos en condiciones de afirmar que la distinción entre naturaleza/cultura, mujeres/varones, sexo/género forma parte de las dicotomías de nuestra cultura que persiguen cuadricular el mundo, colocando los cuerpos y los sujetos en sus correspondientes casillas. En este sentido forman parte de la red de bio-poder de la que hablaba Foucault. Y sabemos también que el cuerpo no puede ser entendido como algo material preexistente sino como efecto de esas prácticas, prácticas que no actúan en el vacío sino que constituyen «una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder».[34]

Queda sin embargo la pregunta ¿existe algún tipo de materialidad prediscursiva en la que agarren los discursos y las prácticas o ésta es resultado de ellas? O dicho de otro modo, ¿existe algún tipo de límite en la combinatoria discursiva? ¿Cómo entender en ese marco las prácticas de dominación?

34 M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1984, vol 1, p. 129.

El debate entre Butler y Braidotti, tal como está recogido en la entrevista que la primera hizo a la segunda, contenido en la versión castellana en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*,[35] incide en este punto.

Tras una somera revisión de las dificultades que la distinción sexo/género ha encontrado en el feminismo europeo y su escasa utilidad en el marco de las reflexiones feministas del área no anglosajona, Braidotti indica que centrarse en el género y no en la diferencia sexual «presupone que los hombres y las mujeres estén constituidos de una manera simétrica. Y eso implica soslayar el tema feminista de la dominación masculina»[36] a la vez que hace inclinar el género *Varón* hacia el desencarnamiento, como si los varones no tuvieran cuerpo, y el género *Mujer* hacia el sobreincardinamiento, como si las mujeres no tuviéramos cultura y discurso.

Frente a ello, Braidotti marca una nueva línea en el feminismo, un feminismo no de la emancipación, que implicaría desvalorizar la diferencia sexual y colocar simplemente a las mujeres en el lugar de los varones o compartir con ellos su poder, pero dejaría intactas las bases del sistema de discriminación, el cual se aplicaría por lo tanto a otros/as, sino un *feminismo encarnado*, es decir a un feminismo que reconecte con la existencia corporal y la experiencia de las mujeres. Pero, entonces, el cuerpo no puede ser visto sólo como espacio de estrategias de poder/saber, sino además como «sustrato de materia viva dotada de memoria».[37] O como ella misma ha expuesto en otro lugar:

> Materia inteligente, dotada con la capacidad de afectar y de ser afectada, de entrar en relación. En términos temporales un cuerpo es una porción de memoria viva que perdura a través de la experimentación de las constantes modificaciones internas que suceden al encuentro con otros cuerpos y con otras fuerzas. En ambos casos el elemento clave radica en la capacidad del sujeto encarnado para experimentar encuentros e interrelaciones.[38]

---

35 R. Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 69-106.

36 *Ibidem*, p. 81.

37 *Ibidem*, p. 83.

38 *Metamorfosis, op. cit.*, p. 127.

Como si volviéramos al viejo doble haz Foucault/Deleuze. Donde Foucault habla de poder, dijo una vez Deleuze, yo hablo de deseo. Donde Butler habla de entramado y repetición de discursos performativos que construyen cuerpos, Braidotti habla de cuerpos que se experimentan y se construyen generando e intercalando discurso. El deseo como pulsión y como decisión es fundamental en su proyecto que, sin embargo, no es «subjetual» en el sentido de que tanto ella como Teresa de Lauretis insisten en que el sujeto o la subjetividad es excéntrica con relación a su yo consciente y está *tecnológicamente* construida. Dejemos pues atrás las anteriores dicotomías: ni el sexo es lo natural, ni el género es lo cultural. Ambos están tecnológicamente construidos por medio de tecnologías sociales y bio-médicas. Éste es el desafío del feminismo contemporáneo: construir un devenir-mujer no «identitario» o encorsetado en la diferencia, ni «igual» a lo masculino, sino autónomo y atento a nuestros deseos y experiencias.

Un nuevo simbólico

En un texto del año 2000, Vita Consentino, una profesora feminista italiana ligada a la librería de Mujeres de Milán, recoge el testimonio de mujeres pobres, campesinas que hacían lo imposible por ir a la escuela, que se sentían bien en ella, que les gustaba leer; y lo interpreta como la necesidad de un simbólico:

> Las palabras de Iole [la protagonista de una de las historias, una campesina que corría a la escuela tras ordeñar las vacas] muestran con simplicidad cual es el punto: la necesidad de existencia simbólica, la necesidad de una casa hecha de palabras en la que reencontrarse, una necesidad del ánimo que también yo la siento tan necesaria como el pan. Una lectura puramente emancipacionista de la fuerza femenina puesta en la escuela no basta para explicar el rápido éxito de la instrucción femenina.[39]

---

39 A. Buttarelli, L. Muraro y L. Rampello (ed.), *Duemilaeuna, donne che cambiano l'Italia*, Milan, Il Sagiatore, 2000, p. 121. Otras autoras han insistido en las intensas y largas luchas de las mujeres para acceder a la educación, lo cual sería un error interpretar únicamente en función de derechos sino que habría que introducir el papel tan importante que tienen esas instituciones en la formación de la subjetividad. Véase por ejemplo A, Davis, *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004, especialmente capítulo 6.

La necesidad de un simbólico. Pero resulta, y esto lo subrayan las mujeres de la Librería, que el simbólico que se nos enseña en las escuelas y en las Universidades devalúa hasta límites casi impensables el hecho de ser mujer, atribuyéndonos todos los males y vicios imaginables, cuando no todas las faltas y defectos de los que carecen los varones.

No es necesario acudir a Schopenhauer ni al misógino Nietzsche. Podría bastar con el texto de Spinoza, citado al inicio de este capítulo. Pero además está Kant, y Rousseau, y Maquiavelo y Hegel y tantos otros, por no hablar de novelistas y escritores reconocidos, cuyos textos han sido sometidos a duras exégesis por la propia Simone de Beauvoir o por K. Millet.[40]

Ante tal cúmulo de aberraciones cabe preguntarse, ¿son sólo el resultado de una falta de atención que ponga en cuestión los prejuicios de la época o hay ahí algo más que es necesario investigar? Porque puede argüirse que el modelo de ser humano establecido en los textos de los filósofos no tiene género, que es un modelo igualmente aplicable a los varones como a las mujeres y que, en este sentido es universal. Y sin embargo gran parte de lo dicho hasta aquí nos muestra lo contrario. No sólo el modelo se aplica a los varones, aunque no siempre a todos, sino que nunca se aplica a las mujeres. Ellos aparecen en su doble faz, como plasmación del modelo y en ocasiones como no susceptibles de que se les aplique, ya sea por sus contumaces vicios que les transforman en seres viles, ignorantes o temerosos… lo que amplifica el carácter moralizante de la filosofía; ya sea porque no cumplen el requisito de independencia, también económica, para acceder al umbral de ciudadano; pero nosotras no aparecemos jamás en la primera versión y sólo en la segunda como ejemplo de vicios y de dependencias varias. ¿Es sólo un sesgo no intencionado, un resultado de no haber puesto en cuestión los estereotipos dominantes o hay algo impensado en este proceder, algo tal vez más profundo y arraigado?

40 Véase en Beauvoir, *El segundo sexo,* toda la parte sobre las figuras literarias de la mujer, vol.1, pp. 181 y ss.; K. Millet, *Política sexual*, pp. 35 y

La lectura de Irigaray indica que hay algo más serio: el repudio a pensar el nacimiento, el nacer de algo nuevo que ocurre en el cuerpo de la mujer y cuya literaturización, cuya puesta en palabras silencia aquel encuadre para situarlo en el puro marco del pensamiento y de la palabra. En el mito de la caverna de Platón —mito de origen de la filosofía y mito de un nacimiento, del nacer del conocimiento verdadero— se orillan las connotaciones «materiales», a las que se sustituye por un viaje iniciático en el que el viajero —el filósofo— entra en contacto con la luz del pensamiento puro. A partir de ahí, aún cuando vuelva a la caverna, su mirada para nada compartirá el mundo de las sombras en que están hundidos sus contemporáneos, incluidas las mujeres que «dan a luz» sin saber todo lo que esto encierra; sólo él se mantiene fiel a ese otro tipo de nacimiento, desvinculado de la carne y ligado a las ideas.

El doble movimiento en el que el nacer «verdadero» queda ligado al nacer al mundo simbólico y no al mundo material, y la expulsión de las mujeres de aquel mundo primero encerrándolas en el segundo, logra trenzar esa larga soga por la que somos confinadas a la naturaleza y expulsadas de lo simbólico. El acceso durante el siglo pasado de oleadas cada vez mayores de mujeres al mundo de la cultura, poniendo en cuestión su relato, está apenas empezando a hacer bascular sus cimientos, que hemos sometido a una dura crítica a la vez que, simultáneamente, nos esforzamos por simbolizar otras experiencias. Con ellas intentamos construir un simbólico propio.

El objetivo de esos esfuerzos es lograr escapar a la necesidad de no pensarnos —identificándonos imaginariamente con un sujeto dominador «neutro»— o pensarnos como «víctimas» o como subalternas, ya que en un esquema de dominación no hay lugar para nosotras: ni ocupamos ni podemos ocupar el lugar dominante, ni queremos ni podemos querer el dominado. Como se expone en *No creas tener derechos,* otro de los textos de la Librería de Milán, el discurso feminista clásico genera rechazo en mujeres que toda su vida se han conformado con el estereotipo dominante:

> El primer impulso que me provoca esta lectura es de rechazo. Rechazo a aceptar como auténtica la teoría de que nosotras, las mujeres hemos vivido y continuamos viviendo instrumentalizadas y gestionadas por el hombre y su historia. Y veo que con esta protesta busco una defensa, pero reconozcamos al menos cuan dramático puede ser para una mujer que ya ha recorrido la mitad de su camino en la vida y que siempre ha creído actuar de la mejor manera posible, oírse decir: «Te has equivocado en todo en la vida; los valores que creías justos, como la familia, los hijos, la fidelidad en el amor, la pureza, tu mismo trabajo de ama de casa: todo era un error, todo era una sutil estrategia transmitida de generación en generación para la continua explotación de la mujer». Repito: es para quedarse de piedra.[41]

Esa reflexión nos debería ayudar para comprender que, para que el deseo de las mujeres pueda anudarse a un simbólico que no nos oprima, deberemos crearlo y eso no podemos hacerlo por medio de un discurso «universal» sobre el ser humano —este discurso ya lo tenemos y no nos representa— sino hilando las palabras que construyan aquella «casa de palabras» que necesitamos; generando representaciones de nosotras mismas, de las otras, los otros y el mundo que permitan anclar nuestro deseo de un modo que no nos convierta en víctimas sino en agentes. En último término generando una subjetividad abierta a la resistencia, el cambio, la cooperación y el devenir.

La libertad de las mujeres

Si nos preguntamos ahora qué aporta esa reflexión al tema de la libertad, tal vez podamos responder que la exclusión de las mujeres aporta indirectamente la prueba de cómo la cuestión de la libertad y la autonomía ha sido pensada tradicionalmente sobre la pauta del actuar masculino, que se ha desvinculado históricamente de los lazos naturales y sociales que permiten la reproducción y el sostenimiento del vivir humano, relegando esas tareas a un lugar subordinado y

---

41 Librería de Mujeres de Milan (ed.), *No creas tener derechos* Madrid, Horas y Horas, 2004, p. 149.

encomendándolas a seres humanos subordinados, tales como las mujeres, los siervos, criados, esclavos y trabajadores dependientes.

La pauta androcéntrica se muestra en este «desincardinamiento» del vivir, que resta importancia a las infinitas tareas materiales de la producción y reproducción y, en cambio, sobrevalora aquellas actuaciones inesperadas en que surge algo nuevo sobre la faz de la tierra. Un tácito «creacionismo» anima esa idealización y rompe la continuidad expresa entre unas acciones y otras. El sofisticado discurso de la libertad como «creación desde la nada» hunde sus raíces en esa concepción idealista y teológica del actuar humano.

Frente a ello algunas éticas feministas, en especial el ecofeminismo, ponen de relieve la continuidad del vivir material en una cadena continua que abarca procesos complejos y diferenciados, desde la producción del sustento al mantenimiento y reproducción de la propia especie, lo que incluye la consideración de los cuidados de que ésta debe gozar para culminar el proceso. Esto cambia el enfoque de la cuestión: donde el discurso liberal, incluida su versión dieciochesca, no ve más que tierras desiertas o riquezas mal aprovechadas, el discurso ecofeminista identifica recursos básicos aprovechados por economías primarias que garantizan el sustento de los habitantes locales. Su encauzamiento hacia la economía mercantil globalizada no supone, pues, poner a rendir algo que no estaba rindiendo antes, sino desviar hacia esa economía unos recursos que *antes* estaban siendo utilizados para la subsistencia y cuya falta, *ahora*, miserabiliza y precariza a las poblaciones afectadas. La libertad (de empresa) conlleva la desposesión y por eso mismo tantas mujeres se resisten a ella animando movimientos colectivos. No se trata de la contraposición, académica, entre liberalismo y comunitarismo. Se trata más bien, como afirma Vandana Shiva, de prácticas colectivas que preservan los recursos comunes y que reactivan la creatividad, la solidaridad y la interdependencia de las personas promoviendo «economías vivas» y no sólo «economías mercantiles». A aquéllas las define como economías centradas en las personas, que se basan en la creatividad, la inteligencia y la autoorganización de éstas y no en los mecanismos de captación y rentabilización de riqueza ajena.

> La libertad de las personas incluye —y no excluye— liberarse de la escasez (es decir, del hambre, de la falta de vivienda o de la privación de la satisfacción de las necesidades básicas), libertad esta última que es la más fundamental de todas, ya que sin ella no existirían todas las demás. Garantizarla por medio de la construcción de democracias vivas, del fortalecimiento de la sociedad civil y del empoderamiento de las personas es el proyecto de la democracia de nuestros días.[42]

Frente a esa libertad del vivir común, sigue diciendo esta autora, «la concepción de la libertad como independencia tiene sus orígenes en el patriarcado capitalista y atribuye una autosuficiencia ficticia a aquellos hombres poderosos que son dueños de capital y de propiedades —aún siendo, de hecho, dependientes de las mujeres, de los agricultores, de los trabajadores y de otras culturas y especies. Más aún: estos hombres pueden llegar a vivir el espejismo de que aquéllos y aquéllas a quienes explotan y sobre quienes se sustentan, dependen de ellos en realidad».[43] El espejismo de la «libertad como independencia» aparece vinculado al olvido y la tergiversación del cooperar común que tiene en la subordinación de las mujeres y en la transfiguración de su papel en la reproducción humana —la diferencia sexual— uno de sus nudos fundamentales.

42 Véase Shiva, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 111.
43 *Ibidem*.

6. *Explorando nuevas prácticas políticas*

De cómo necesitamos reinterpretar la política, ya no como un «arte de gobernar» sino como «un arte de construir lo común», resignificando el término libertad como aquella capacidad que nos permite cooperar aún siendo distintas y singulares.

Ya al final de este recorrido, estemos tal vez en condiciones de preguntarnos, ¿qué es la política?

Tradicionalmente la política se ha entendido como «la práctica —o el arte, según dicen algunos— de gobernar». Pero gobernar, ¿a quién?, y ¿para qué?

La propia definición de política como «arte de gobernar» implica una distinción entre gobernantes y gobernados y nos remite directamente a la estructura asimétrica del poder. Poder que un sector social tiene de *gobernar* a otros, frente a la imposibilidad en la que esos «otros» se encuentran de gobernar a los primeros y de gobernarse a sí mismos, si éste fuera el caso. La estructura asimétrica del poder implica que los gobernantes, ya sean una mayoría o una minoría, ejerzan un poder que no es recíproco y que por lo tanto no puede ser revertido.

Ya desde Platón la filosofía se ha enfrentado a ese viejo problema, planteándose cuál es la mejor forma de gobierno, al menos entre las conocidas. Sin embargo, a excepción de la

importancia que le conceden algunos profesores de filosofía, la fórmula platónica resulta muy poco atractiva. Pues aún aceptando que la mejor forma sea aquélla en la que se gobierna en interés del «pueblo» (la democracia o gobierno del *demos*), su propia definición delimita problemas políticos realmente arduos de resolver: ¿quién constituye el *demos*? Si en una sociedad esclavista, como era la griega, los esclavos estaban excluidos, ¿qué ocurre cuando la esclavitud desaparece? ¿Los antiguos siervos y esclavos se convierten en ciudadanos normales o acaso forman un nuevo tipo de ciudadano, una especie de ciudadanos de segunda? ¿Y qué ocurre con las mujeres, eternas excluidas de los espacios de gobierno? E inclusive, si todos los ciudadanos y ciudadanas sin excepción constituyeran el *demos*, ¿disponemos de fórmulas de autogobierno eficaz de las mayorías? ¿Cómo se gobierna una mayoría *a sí misma*? ¿Y qué pasa con las minorías? ¿No será falaz la propia definición de democracia como *autogobierno* del pueblo? ¿Seguirá siendo «pueblo» un concepto válido para pensar la política?

La definición de *ciudadano*, en tanto que individuo sujeto de los correspondientes derechos políticos o sociales está en el centro de las preocupaciones actuales en un mundo en el que los trabajadores migran incesantemente de un punto a otro del planeta o residen, trabajan y cotizan en un determinado lugar sin por ello acceder a los derechos de ciudadanía, que quedan restringidos a los naturales o aborígenes, es decir a aquellos nacidos en el territorio o, como es el caso en la legislación alemana, de familia nativa. Parecería que la claridad instituida por los nuevos estados nacionales con sus correspondientes periferias coloniales y su legislación universalista, queda obsoleta con la sustracción de poder normativo a las instituciones nacionales y su supeditación a los dictados de agencias internacionales, cuando no a la formación de grandes bloques regionales cuya constitución está siendo enormemente conflictiva en este inicio de siglo. Los problemas de «la política» se replantean con no menor urgencia que en el momento de la disolución de las ciudades-estado italianas en el tardo Renacimiento o en el de la formación de los grandes estados nacionales en el siglo XIX. Tampoco nuestra época está exenta de la urgencia de nuevas soluciones políticas.

El movimiento obrero y la creación del Estado moderno

Es casi un tópico en la ciencia política indicar que las formas políticas modernas corresponden a la serie de instituciones de poder y de gobierno estructuradas en torno al denominado Estado nacional, es decir un Estado definido por un territorio delimitado, caracterizado por cierta homogeneidad interior. Ese tipo de Estados surgieron en Europa en el lapso de tiempo que va entre finales del siglo XVIII —los más tempranos— y finales del XIX —los más tardíos. Y entrañaron grandes consecuencias para los movimientos sociales del momento ya que la llamada *cuestión nacional*, o los procesos de unificación, jugaron un papel determinante en la fundación de los partidos obreros y socialistas, aunque a su vez, al menos en algunos casos, éstos tuvieran que perfilar su discurso frente a los partidos nacionalistas que emergieron por la misma época. Por poner sólo un ejemplo, el partido obrero marxista alemán, también llamado de los *eisenachianos,* se fundó en el contexto del amplio movimiento a favor de la unidad nacional que se produjo con ocasión de la unificación alemana por arriba, por obra de Bismarck, en 1871. Presenta una especie de antecedente invertido de la famosa distinción entre revolución democrática y revolución socialista, pues mientras que el discurso marxista tradicional ha tendido a separarlas en el tiempo y a hacerlas consecutivas, primero la revolución democrática y después la socialista, la revolución por arriba emprendida por Bismarck sustraía el problema de la unificación a la iniciativa democrática y colocaba a ésta ante una situación pseudo-democrática, que sólo parecía posible cambiar a través de una revolución socialista. Democratización del poder público y socialización de la economía formaron durante un tiempo un par inescindible.

Así, durante gran parte del siglo XIX, al menos en Europa central, la constitución de la unidad nacional-estatal fue considerada por algunos sectores obreros como hipotético resultado de una transformación política impulsada desde abajo por los sectores demócratas, que incluían a los trabajadores. El pensamiento republicano entendía la constitución de los modernos Estados nacionales, o su unificación en la forma estatal, como resultado de una revolución desde abajo, que sería protagonizada por capas sociales diversas, y entre

cuyas exigencias se incluía, no sólo la formación de una república democrática sino lo que en la época se denominaba la «liberación del trabajo», —aparte de otras reivindicaciones democráticas como el sufragio universal (para los varones), la eliminación de privilegios estamentales, la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de prensa y de reunión etc. A su vez, el republicanismo incluía un componente político-ético que hacía referencia a los antiguos valores comunitarios de sociedades pre-burguesas, así como una postura crítica frente a los efectos disgregadores de las sociedades modernas industrial-capitalistas.[1]

En aquellos casos, por el contrario, en que la unidad nacional se establece *por arriba y por decreto*, como es el caso alemán por obra y gracia de Bismarck, consigue un efecto desmovilizador ya que, como ocurrió entonces, las capas nacionalistas burguesas aceptaron su solución como un mal menor, y a la vez desembarazó de ese problema a las capas obreras que, en el contexto de la agitación en torno a la cuestión nacional, habían ido forjando un movimiento propio, cada vez más alejado de los sectores burgueses con los que convivían en el movimiento demócrata.

La relación entre los movimientos socialistas y las exigencias de soberanía nacional, de tendencia más o menos burguesa y patrimonializadas por los partidos nacionalistas, especialmente en territorios sometidos a dominación exterior, es un tema complejo en la historia contemporánea. A grandes rasgos, podemos diseñar algunas líneas divergentes de gran impacto en los debates del siglo pasado e incluso en los debates contemporáneos de áreas supranacionales como la Unión Europea. En el seno de la tradición marxista esta divergencia se sitúa entre los defensores de la unificación estatal, aunque sea por arriba, como el caso anteriormente mencionado de la unificación alemana, frente a los defensores de un movimiento de unificación por abajo que construya el Estado como una federación o confederación de los poderes locales. Y se complica con el debate eterno entre marxistas y anarquistas.

1 Sobre estos rasgos del republicanismo y su relación con el viejo estoicismo, véase A. MacIntyre, *Tras la virtud, op. cit.*, pp. 290 y ss.

En la propia tradición marxista podemos encontrar un ejemplo en el debate entre Friedrich Engels y Wilhelm Liebknecht, el líder popular democrático del partido socialdemócrata, sobre la política a seguir frente a la unificación. Según palabras de Liebknecht:

> No hay ninguna duda de que, con los acontecimientos de los últimos años, [se está refiriendo al proceso de unificación en marcha] el trabajo se ha simplificado, pero al mismo tiempo se ha complicado. Un par de docenas de enemigos separados [los pequeños territorios soberanos todavía no unificados], o cuando menos que no actúan conjuntamente de buena fe, son más fáciles de vencer que uno solo que concentre en sus manos el poder de ese par de docenas. Si Prusia se consolida, no será posible derribarla con ninguna violencia externa ni siquiera con un levantamiento al estilo de la anterior Revolución Francesa, sino que solamente caerá cuando el proletariado alemán (por número e inteligencia) se haga capaz de dominar. Pero hasta ahí quizás tengamos que esperar varias generaciones. *Il faut corriger la fortune*. Hay que acelerar el proceso histórico. Hay que impedir que Prusia se consolide.[2]

La gran diferencia con Engels, que en ese momento preconizaba el abandono de cualquier ilusión de revolución nacionalista y daba por sentado que la unidad nacional, aunque fuera obra de Bismarck, era ya un hecho, estriba en que para Engels *Bismarck ya había ganado*, por pírrica que pudiera ser esa victoria: al sacar a Alemania de su secular atraso la iba a introducir en la historia moderna, creando un potente proletariado donde hasta ese momento no lo había. La unidad, para él, no era sólo una necesidad económico-política de la burguesía sino una necesidad política para el movimiento obrero, ya que éste encontraría en el ámbito estatal-nacional el territorio apropiado para su política.

En la entrevista que Marx concedió en 1878 al Chicago Tribune afirma «Bismarck ha hecho más por nuestro movimiento que cualquier otro jefe de Estado, porque ha llevado las cosas hasta sus últimas consecuencias».[3] Y éstas eran

---

2 11.12.1867, carta de Liebknecht a Engels, G. Eckert (ed.), *Wilhelm Liebknecht Briefwechsel mit K. Marx und F. Engels*, La Haya, 1963. Véase sobre el tema mi libro *La invención del marxismo,* Madrid, Iepala, 1997.

3 Entrevista, 18 de febrero de 1878, contenida en F. E. Stiftung (ed.), *Archiv für Sozialgeschichte*, t. V, 1965, p. 375.

justamente la constitución de Alemania como un Estado-nación moderno en cuyo territorio se iba a expandir la industrialización y en cuyo marco se iba a desarrollar el movimiento obrero político moderno.

Vemos pues cómo en el primer marxismo, aunque añadiría que en el marxismo en general, el antagonismo entre capital/trabajo no es pensable circunscrito al marco de la fábrica sino que está entrelazado con los dispositivos y con las estrategias políticas que codifican el territorio político y social, siendo en ese espacio donde se define una política «obrera» correcta que, en aquella época, estaba estrechamente ligada a la creación de agentes políticos colectivos tales como los partidos obreros, que surgirán a partir de la década de 1880, y los sindicatos. Su tarea va a ser definir una política «de clase» y en este sentido propiciar la constitución de un potente movimiento de subjetivación, entendido como la articulación de un colectivo que actúa a nivel público.

Por el contrario, el republicanismo federal decimonónico entendía que la constitución del Estado sólo sería legítima si partía de los esfuerzos de unificación de los poderes locales y/o comunales. El anarquismo corrige esta tesis con su rechazo del Estado como institución de dominación política, pero admite la configuración de un poder común coaligado, resultado de la convergencia de las comunas locales, comarcales y provinciales. En un texto famoso, Mijail Bakunin va incluso más lejos, proponiendo la formación de unos «Estados Unidos de Europa» como única forma de evitar las guerras entre las naciones europeas.[4]

---

4 «Conforme al sentimiento unánime del Congreso de Ginebra [de la Liga de la paz y de la Libertad] debemos proclamar:

1º Que para hacer triunfar la libertad, la justicia y la paz en las relaciones internacionales de Europa, para hacer imposible la guerra civil entre los diferentes pueblos que componen la familia europea, sólo hay un medio: constituir los Estados Unidos de Europa.

2º Que los Estados Unidos de Europa no podrán formarse jamás con los Estados tal y como están constituidos hoy, vista la desigualdad monstruosa que existe entre sus fuerzas respectivas», «Federalismo, socialismo y antiteologismo» (Ginebra, 1867), en *Obras completas,* Madrid, La Piqueta, 1979, vol. 3, p. 51.

De hecho, desde mediados de los años sesenta del siglo XIX, los anarquistas españoles cooperaban con los republicanos radicales pero, especialmente a partir de 1868 (el congreso de Bruselas de la Primera Internacional que coincide con el inicio en España del sexenio revolucionario), se esforzaron por constituir organizaciones semi-legales o clandestinas, las cuales promueven acciones de protesta combinadas con acciones de propaganda, unidas a iniciativas de organización cooperativa de la producción y del consumo. En este sentido, puede decirse que la acción de los grupos anarquistas durante el periodo y en especial durante la Primera República (1873-1874) sirve de contrapunto a las posiciones de la socialdemocracia alemana. También en este caso Engels interviene en la cuestión con su famoso panfleto *Los bakuninistas en acción* (1873) en el que, tras un breve repaso a los acontecimientos más recientes, achaca a los anarquistas el no haber sido capaces de «dar el poder político a la clase proletaria» y de haberlo entregado a la peor fracción de la burguesía, aquélla compuesta por «aventureros, postulantes y ambiciosos» tal y como denomina a los republicanos *intransigentes*.[5]

En este análisis salta a la vista que, a diferencia de Alemania, donde el poder militar ha impuesto la unificación —lo que Engels valora de modo muy positivo—, en nuestro país no sólo el poder militar no tiene esa capacidad sino que los poderes político-civiles —liberales y republicanos— defienden antes que nada y con tanta mayor fuerza cuanto más radicales sean, la instauración de una república federalista y cantonalista, es decir que priorizan el poder comunal y local frente al poder centralizado de un Estado nacional. Al modo de ver de Engels, eso determina una situación de caos durante casi todo el siglo:

> La enorme fascinación que ejercía el nombre de la Internacional todavía entonces sobre los trabajadores españoles y con la excelente organización, al menos desde el punto de vista práctico, de su rama española era seguro que

---

5 Los denominados «intransigentes» eran una fracción federal del republicanismo que exigía la práctica disolución del Estado central y la constitución de poderes locales y comunales al estilo de las Juntas creadas durante la lucha contra los franceses.

> en las comarcas fabriles de Cataluña, en Valencia, en las ciudades andaluzas, etc. se impondrían brillantemente todas las candidaturas presentadas y sostenidas por la Internacional y que llegaría a las Cortes una mayoría lo suficientemente fuerte como para hacer inclinar la balanza entre las dos alas republicanas en cada votación. Los obreros lo percibían, percibían que había llegado el momento de poner en movimiento su organización, entonces aún poderosa.[6]

Es decir, según su interpretación, si el movimiento obrero hubiera tenido en aquel momento una estrategia política clara que sólo podía ser nacional, se hubiera convertido en el fiel de la balanza, mientras que el rechazo ideológico de la política por parte de los anarquistas impedía tomar valientemente aquella opción, condenándose a una política subalterna del autonomismo disgregador de los políticos burgueses.

Estos dos ejemplos nos muestran que el Estado nación moderno es visto en la tradición marxista como el territorio prioritario para la formación de un poder político obrero alternativo e hipotéticamente hegemónico, que desplaza el antagonismo entre capital y trabajo desde el terreno de la fábrica al territorio del Estado (nacional). En esta medida las reivindicaciones democráticas —entre otras el sufragio universal y las formas representativas— no son supervivencias de un periodo anterior sino que están entrelazadas con la constitución política del movimiento obrero moderno y el nacionalismo —a pesar de la retórica internacionalista— ha constituido un rasgo permanente de su política. El proceso clásico de «subjetivación» del movimiento obrero, o sea el modo en que se ha constituido en y entre los trabajadores un tipo de agente político colectivo, ha sido la línea: clase / sujeto político / Estado, línea que difícilmente podemos seguir pensando como un horizonte posible.[7]

---

6 *Los bakuninistas en acción*, en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre España*, ed. por P. Ribas, Madrid, Trotta, 1998, p. 248

7 Cabría trasladar esa situación a la que estamos viviendo actualmente con la Constitución europea, la cual, ante el rechazo de parte de las poblaciones (Francia y Holanda la rechazaron en el referéndum de 2005) ha sido substituida por una Carta constitucional aprobada solamente por los Estados en función de sus competencias. Recientemente el triunfo del NO en el referéndum en Irlanda ha puesto en cuestión, de nuevo, la ratificación del Tratado pues los gobiernos no parecen querer respetar el resultado de la votación, empeñados como están en mantener y

El que el territorio europeo sea el espacio de los conflictos futuros y que la resistencia frente a la Constitución europea, que no frente a su configuración confederal desde los propios movimientos, esté animada entre otros por grupos estatalistas reaccionarios no implica, en mi opinión, aceptar acríticamente cualquier Constitución como un paso adelante en la configuración de Europa como espacio común. Como decía el viejo Liebknecht «*il faut corriger la fortune*» e intervenir a nivel europeo no implica tener que hacerlo a remolque de las posiciones dominantes. La falta de una estrategia europea alternativa por parte de los movimientos no es razón suficiente para aceptar como mal menor la Constitución otorgada de una Europa oligárquica y elitista tanto a nivel regional como global.[8]

El Estado de bienestar *(Welfare State)*

El así llamado Estado de bienestar, es decir aquella forma de organización política de base nacional que se impuso en la segunda mitad del siglo pasado en las sociedades capitalistas altamente industrializadas y gestionadas con métodos democrático-parlamentarios, fue una extraña mezcla entre discurso político liberal y reconocimiento de los derechos sociales. Algunos autores lo retrotraen al llamado *Estado social*, que definen como resultado de una:

profundizar la construcción europea. Este proceder ha generado otra vez la misma diferenciación entre aquéllos que sostienen que «mejor una Europa unida aunque sea por arriba que los actuales Estados nacionales» y aquéllos que sostenemos que ese proceder sustrae las grandes decisiones públicas al poder democrático de las poblaciones y nos enfrenta a situaciones *de facto* que en ningún caso son suficientemente democráticas.

8 El debate es sin duda un debate abierto con posiciones diversas. Para la defensa de la oportunidad de la Constitución europea, véase entre otros A. Negri, *Europa y el Imperio,* Madrid, Akal, 2005; para una defensa de los argumentos en contra desde una óptica española, véase X. Pedrol y G. Pisarello, *La ilusión constitucional,* Barcelona, El Viejo Topo, 2004.

> Mediación entre Estado y sociedad, la cual tiene lugar en el sistema de la organización y decisión política […]; también señala la existencia de sistemas de seguridad social con garantía y coadministración estatal que […] tienden hacia la disminución de los riesgos sociales de las masas de obreros asalariados y hacia la garantía de un mínimo de nivel de vida. Por añadidura este concepto no sólo contiene la exigencia de organizar el Estado sino también […] de organizar democráticamente la sociedad, esto es, el proceso de reproducción económica de la sociedad, para concretar con ello una auténtica igualdad de oportunidades en la codeterminación de todas las cuestiones fundamentales.[9]

Admiten que no habría existido sin la fuerza de los movimientos antifascistas, sin la urgencia por reconstruir una Europa destrozada por la guerra y sin la insistencia de los partidos y sindicatos obreros, sustentados en amplias movilizaciones sociales, por hacer valer su poder. En ellos se conjugaron formas políticas de democracia parlamentaria con la existencia y la garantía por parte del Estado de sistemas de seguridad social que, si bien protegían a amplias capas de la población de los desmanes más extremos del capitalismo, no cuestionaron los fundamentos y la dinámica de este sistema.

De facto esos autores introducen simultáneamente la denominación de *capitalismo organizado*, o sea un tipo de capitalismo que, a diferencia del clásico *laissez faire*, introduce la maquinaria estatal y de la administración en la regulación de los procesos de reproducción social, no sólo en las prestaciones y garantías sociales (seguro de desempleo, pensiones, sanidad, educación) sino en planos más amplios de la regulación social (salarios y horarios de trabajo, festivos, remuneraciones extraordinarias, derechos de los trabajadores y de los patrones, limitaciones a las sociedades…).

> El Estado se hace cargo de unas funciones que en el modelo liberal estaban adscritas a la esfera social, esto es a la esfera no estatal: influencia en la distribución del producto social, medidas de política económica (política tributaria, coyuntural y crediticia); aparece en la esfera de la producción (como empresario, ante todo en el sector de armamentos), en la

9 W. Abendroth y K. Lenk, *Introducción a la ciencia política*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 92.

> esfera distributiva y en el sector terciario (servicios); desarrolla medidas socio-políticas como la legislación social, para la defensa de los grupos económica y socialmente débiles; y política subvencionista y proteccionista a favor de determinados grupos sociales, cuyo sostenimiento actúa como estabilización del sistema (política agraria y clases medias).[10]

En la terminología sociológica se lo suele equiparar al auge del *fordismo*, entendiendo por tal la regulación administrada del salario que se basa en el compromiso entre patronos y asalariados (sindicatos) y que, en los años posteriores a la segunda guerra mundial, ligó los aumentos del salario a los incrementos de productividad, permitiendo al capitalismo dominar la tendencia a la crisis y garantizar varios decenios de acumulación continua. El ciclo virtuoso se rompió en torno a 1970-1973 como resultado de un cierto agotamiento interno del sistema y a su incapacidad para dominar las luchas sociales, además del aumento de los precios de las materias primas y de la energía, lo que supuso, por otra parte, un cambio drástico en los equilibrios internacionales.

Sin embargo no todos los autores son unánimes sobre este punto. Según N. Luhmann podemos hablar de *Estado del bienestar* en el momento en que el principio de compensación por las adversidades derivadas del sistema social se erige en principio de funcionamiento del Estado. Ello conlleva una dinámica de integración y de inclusión social, así como de politización de ámbitos del vivir común que, anteriormente, quedaban excluidos de su acción, como por ejemplo los temas ecológicos o sanitarios;[11] aunque lo más interesante, a mi modo de ver, es resaltar que, como consecuencia de ello, la dinámica de inclusión/exclusión se configura como un auténtico dispositivo político que permite incluir las exigencias de determinados grupos poblacionales, excluyendo a otros. Ello configura un paisaje extremadamente abigarrado en las sociedades contemporáneas donde pueden darse

10 *Ibidem*, p. 206.

11 N. Luhmann, *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 31 y ss. La crítica neo-marxista y post-estructuralista insistió también durante los años ochenta en el carácter controlador de dicho sistema, véase entre otros, C. Offe, *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, Madrid, Alianza, 1990; F. Ewald, *L'État providence*, París, Grasset & Fasquelle, 1986.

simultáneamente situaciones de inclusión/exclusión contradictorias que afectan a las mismas personas y que se convierten en auténticas armas políticas. Por ejemplo, un migrante puede tener reconocidos los servicios sanitarios y además tener el deber de cotizar, pero carecer de derechos políticos, ya que se le considera extranjero; o tener derecho a los servicios sanitarios y educativos, porque está censado, pero carecer de papeles para trabajar. Por consiguiente, más que considerarlo como un sistema que opera una inclusión homogénea de la población, creo que es interesante verlo como un sistema que pone en marcha sofisticados principios de inclusión/exclusión que utiliza como dispositivos de control social.

En la mayoría de los Estados-nación europeos y en EEUU el proceso de constitución del Estado del bienestar se ha visto acompañado por la ampliación del derecho al voto, reconociendo progresivamente el voto femenino y extendiéndolo a gran parte de la población, pero no a toda, ya que sigue habiendo sectores a los que se priva de este mismo derecho. Simultáneamente la participación política se ha estandarizado a través de los partidos políticos, lo cual ha cambiado el sesgo de «lo político». Si todavía en el siglo XIX la política era tarea de las capas dominantes de la sociedad a la que parte de la población respondía con la creación de clubs, asociaciones, partidos o movimientos de diferente signo, en el siglo pasado se generalizó el sufragio universal y la forma partido como único agente reconocido. Su resultado ha sido no un acercamiento de la política a los ciudadanos sino antes bien su alejamiento, y la formación de una democracia de élites —a pesar de la elección del partido en el poder— unida a un profundo desencanto.

También ha cambiado completamente la función del Parlamento. Si éste constituía la «institución central del Estado liberal»,[12] lo era por razones de tipo histórico y conceptual. Históricamente los Parlamentos supusieron un freno al poder de los soberanos absolutistas que pretendía proteger a las capas burguesas de la codicia sin freno de aquéllos. Su papel

12 W. Abendroth y K. Lenk, *Introducción a la ciencia política, op. cit.*, p. 67.

fue contener al poder del soberano, de modo que, en los conflictos de intereses entre el soberano y el «pueblo», las diferentes capas o fracciones de este último tendían a actuar conjuntamente. Conceptualmente esta unidad reposaba en la convicción de que entre ellos no había oposición de intereses y que, por lo tanto, en el Parlamento sólo habría oposición de «opiniones», la cual deberían resolverse a nivel discursivo. El Parlamento quedó así idealizado como la encarnación del poder racionalizador del discurso, mitificado a su vez como expresión de la Razón.

Por el contrario, el cambio de su función en las modernas democracias afecta a la configuración general del Estado. Con dos circunstancias totalmente novedosas: en primer lugar, el poder se ha concentrado en manos de una élite dirigente, constituida por los gerentes capitalistas y las burocracias del aparato ejecutivo y de los aparatos de los partidos. El poder legislativo no se enfrenta al ejecutivo, como ocurría en las viejas democracias liberales, sino que ha pasado a manos del gobierno y del partido mayoritario; con ello el Parlamento ha perdido su papel original.[13] Y en consecuencia, se ha convertido en espacio privilegiado de «escenificación espectacular» de la política; a espaldas de la unidad de base y de los lazos de poder compartido, crea una atmósfera de oposición y de enfrentamiento, que en ocasiones roza lo ridículo, intentando poner en escena y ante el auditorio —las poblaciones agrupadas ante el televisor— una concurrencia de intereses y de confrontaciones que sólo persiguen transmitir el mensaje de «nosotros lo haríamos mejor».

En este marco, los auténticos agentes políticos son los partidos. En las primeras democracias liberales los partidos no existían, pues en último término el diputado era «representante» de una demarcación territorial y responsable directo ante sus electores. E incluso puede decirse que los partidos, entendidos como organizaciones estables y con un programa político definido que comprometiese al diputado,

13 «Con la trasformación de la democracia liberal-representativa en una democracia de partidos gubernamentales de masas, el parlamento pierde todo su significado original», *ibidem,* p. 111.

eran incompatibles con la doctrina liberal, ya que un diputado en principio debía actuar sólo en función de su conciencia y sólo en representación de sus electores. Los partidos sólo consistían en clubs o agrupaciones de diputados en función de la semejanza de sus ideas. Actualmente, por el contrario, «la democracia parlamentaria representativa tiene el carácter de una democracia de partidos estatales, esto es, de una democracia basada en los partidos como unidades políticas de acción y que considera a éstos los elementos imprescindibles del proceso de integración política».[14] Los bajos niveles de participación ciudadana y de pertenencia a los partidos muestran sin embargo el escaso entusiasmo por esa forma de acción política que es, con todo, la única reconocida. Se crea con ello una especie de «mercado político» en el que los diferentes partidos pujan por ofrecer su «marca» a unos electores convertidos en «consumidores», en un ritual más cercano a las promociones publicitarias que al planteamiento y la resolución colectiva de los problemas comunes.

¿Quién decide?

De hecho se ha producido lo que podríamos llamar un *secuestro* de la actividad política por una capa de políticos profesionales, gestores de la administración, lobbys y otros grupos más o menos relevantes. Ese proceso de compactación de las élites dominantes se ve favorecido por condicionantes no directamente políticos, ligados a la conformidad ideológica, la semejanza de extracción social, la homogeneidad en la educación recibida y la «semejanza de intereses concretos entre la gerencia capitalista y la burocracia del aparato ejecutivo estatal […] El personal directivo es, en esencia, socialmente homogéneo y fluctúa en creciente medida entre ambas esferas».[15] ¿Constituye sin embargo una clase?

En un famoso texto en el que Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar discutían a propósito de algunos problemas en el capitalismo contemporáneo, Balibar mostraba su

14 *Ibidem*, p. 261.
15 *Ibidem*, p. 103.

desacuerdo con la tesis de Wallerstein sobre la existencia de una «clase dominante mundial», ya que, a su modo de ver, no estaba organizada en instituciones comunes;[16] o sea, formulado el problema en los términos de dilucidar si existe o no una nueva clase a nivel global que ocupe el lugar de la vieja burguesía decimonónica, para Wallerstein el equivalente eran los nuevos gestores del capitalismo global, a los que suele denominar «agentes de la acumulación» y que incluyen a los empresarios propiamente dichos junto con los gestores del sistema en sus niveles económicos y políticos; ellos constituyen, a su modo de ver, una auténtica «clase mundial»,[17] con sus correspondientes organismos globales de toma de decisión, tales como la OCDE, el G8, el Banco mundial, el FMI, etc.; por el contrario, para Balibar, dado que tales gestores no tienen el poder decisorio que había caracterizado a la vieja burguesía, no constituyen una clase como tal; en su opinión, el poder de decisión se encuentra disuelto en el mercado.

En un texto posterior y al hilo de sus reflexiones sobre la Unión Europea, Balibar ha modificado un tanto su apreciación y habla del «lobby empresarial», compuesto por los jerarcas de Bruselas junto a ejecutivos de las grandes empresas transnacionales o de grupos de presión que se han establecido en las cercanías de los edificios comunitarios. Ésta es una casta de altos ejecutivos semi-públicos o semi-privados que toman decisiones sobre el común de los mortales garantizando que no se toquen determinadas cuestiones, ante las que ciertas empresas son especialmente sensibles, o que se legisle de modo que no las afecte o las afecte lo menos posible. Los límites del regateo oscilan entre medidas totalmente impopulares que podrían producir la pérdida del poder por parte de quienes lo detentan y que, por lo tanto, no son

---

16 Literalmente Balibar afirma: «Dudo de la existencia de una "burguesía mundial". O para decirlo con más precisión, reconozco que la extensión del proceso de acumulación a escala mundial implica la formación de una "clase mundial de capitalistas", cuya competencia incesante es la ley del sistema [...] pero no creo que esta clase capitalista sea al mismo tiempo una *burguesía mundial*, en el sentido de clase organizada en instituciones, la única que es históricamente concreta», *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991, p 17.

17 *Ibidem*, p. 171.

admisibles, y medidas tan pródigas que podrían resultar excesivas. Esa simbiosis permite cosas tan singulares como el trasvase de altos ejecutivos desde puestos de responsabilidad política a cargos de empresa o cargos institucionales sin que a nadie le sorprenda, ya que son cargos del mismo nivel de (alta) responsabilidad en los que se presupone se habla el mismo lenguaje.[18] O que políticas públicas que afectan a grandes capas de la población —como la reforma de la enseñanza superior europea, sin ir más lejos— se tomen en reuniones compuestas por delegados políticos y por tecnócratas de la administración europea, sin tener en cuenta en absoluto ni los efectos de tales transformaciones en los diferentes países ni la necesidad de abrir auténticos debates sobre ellas.

Podríamos decir que, con estas transformaciones, ni siquiera la división de poderes mantiene su eficacia. Un parlamentarismo estructurado en torno a los grandes partidos de masas se centra mucho más en escenificar la política que en configurar un espacio de debate y de toma de decisiones. De hecho, si el Partido en el poder dispone de mayoría en el Parlamento podrá legislar con la garantía de que sus normas no se verán frenadas en el legislativo; si gobierna en minoría, necesitará el consenso de los otros grupos, para lo que tendrá que hacer ciertas concesiones. En ese caso, las medidas suelen ser mucho más prudentes y comedidas, por lo que para el sentir de muchos ciudadanos ésa última es una situación mejor, mientras que la prepotencia de los gobiernos mayoritarios les lleva a adoptar decisiones terribles para la población afectada. Si, además, los órganos judiciales en la cúspide son elegidos a su vez por el Parlamento en

18 «Cuanto más se amplía e intensifica la construcción europea, en mayor medida *localiza el poder real*, no en el "centro" ni en la "periferia", sino en el punto mismo de articulación entre las instancias comunitarias y las instituciones nacionales. Es en este punto (ampliamente invisible e inaccesible para los ciudadanos) donde se instala la *clase política* de la Unión, cuya existencia sigue dependiendo estrechamente de su "enraizamiento" nacional, aunque al mismo tiempo se presenta como una clase de *intermediarios indispensables* entre los dos niveles de "competencia" política. Evidentemente esa clase mantiene una relación mucho más estrecha con el "lobbying" de los poderes económicos que con la representación popular». Balibar, *Europe, Constitution, Frontière,* París, Les Éditions du passant, 2004.

función de sus cuotas de poder respectivo, de hecho la división de poderes es poco más que un ejercicio de retórica, especialmente en lo que a las grandes decisiones se refiere.

Se percibe pues un cierto agotamiento de la forma representativa de los poderes formalmente democráticos en los Estados capitalistas. Años atrás se bautizó ese fenómeno como «crisis de la política», entendiendo por tal la falta de representación en las instituciones y la falta de participación de los ciudadanos y las ciudadanas en las mismas. Ese déficit se traducía en una crisis de legitimidad, pero también en una crisis de funcionamiento, dado que los poderes políticos perdían capacidad para interactuar con las poblaciones y, en último término, también con los movimientos sociales que se declaraban al margen de la política. Ésta quedaba reducida a los «agentes políticos» reconocidos, ya que este juego había acabado por preformar una mentalidad «consumista de política» en los propios ciudadanos.

Ante esa situación los *nuevos* movimientos sociales, es decir aquellos movimientos que nacieron a partir de los años setenta, especialmente en Europa y en EEUU y que ya no son tan nuevos, plantearon un fuerte desafío a lo que podríamos llamar la *gramática* de la política institucional basada en su reducción a formas legales (mandamientos y prohibiciones), a la participación pasiva de los/as ciudadanos/as que deben limitarse a elegir los partidos de turno y a la limitación a estímulos materiales. Esta reducción conduce en muchas ocasiones a resultados absolutamente inaceptables y/o carece de eficacia, no logrando resolver problemas acuciantes para la población (por ejemplo, el paro, el terrorismo, los problemas ecológicos, etc.).

La llamada crisis del Estado de bienestar y la globalización neoliberal

Durante los decenios de 1960 y 1970 del siglo pasado, profundas luchas sociales pusieron sobre el tapete la especificidad y los límites del llamado *Estado del bienestar*. No nos interesa aquí reproducir esta polémica sino más bien situarla en

el origen de la reacción neoliberal, cuyo triunfo se ha acentuado en los decenios siguientes. Especialmente en lo que afecta a la denominada crisis del modelo.

Estudiosos situados en perspectivas diversas situaban la previsible crisis del modelo en la desproporción existente entre los recursos de que el sistema podía gozar, dado el no control político de la economía de base capitalista, y las exigencias continuamente aumentadas de asistencia social y de redistribución que elevaban sectores diversos de la población. Y no era sin más evidente que la maquinaria estatal-administrativa pudiera contar con los recursos necesarios para hacer frente a las demandas sociales, dado que estos recursos debía obtenerlos de los impuestos sobre la actividad económica, por lo que el aumento de los impuestos, si bien de momento aumentaba los recursos, producía a su vez una más que posible disminución de la inversión que redundaría en un menor crecimiento económico y, en consecuencia, en un aumento de los gastos del Estado (seguro de desempleo, gastos sociales...), lo que disminuiría todavía más el conjunto de los recursos.

El actual Estado capitalista no ofrecía alternativa alguna pues, yendo mal, podía quebrar pero, yendo bien, implicaba para los trabajadores otro tipo de condena. El mantenimiento de los empleos y el aumento de la actividad económica suponen, para los trabajadores asalariados, lo que Giuseppe Cocco define como un «círculo diabólico»; el compromiso fordista los ataba de por vida a un empleo cuyo salario habría que dedicar, casi íntegramente, al consumo. En estas condiciones los movimientos del '68 articularon sus exigencias en torno al rechazo de dicho sistema, abriendo el camino hacia tipos de sociedad en que los individuos pudieran plantearse cómo orientar su propia vida en el marco de nuevas formas de cooperación social.[19]

---

19 La temática del *rechazo al trabajo* que algunos autores consideran fundamental en los movimientos italianos de las décadas de 1960 y 1970 se centra justamente en el rechazo de la sociedad salarial fordista, cuya riqueza, incluso en el mejor de los casos, supone una esclavitud de por vida para los trabajadores; implica plantearse seriamente cuáles son las exigencias tecnológicas de los procesos productivos en vez de mitificar acríticamente la figura del trabajador. Véase N. Balestrini y P. Moroni, *L'horda d'oro*, Milán, Feltrinelli, 2003, pp. 426 y ss [ed. cast.: *La horda de oro*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007].

Por su parte, también la crítica de derechas del *Estado de bienestar* sostenía que ese modelo era insostenible, dado que los sectores pudientes huirían de las cargas impositivas, como efectivamente han hecho, ubicando sus rentas y capitales en zonas o sectores opacos a la contabilidad estatal. De este modo escaparían al control político de la economía, descapitalizando los Estados y haciéndoles imposible cumplir con sus promesas político-electorales. Ese pronóstico anticipaba la estrategia seguida por las clases dominantes en los últimos decenios: la huida de los estrechos marcos de los territorios nacionales, globalizando los espacios económicos y sustrayendo las rentas a la contabilidad nacional. El resultado no sólo ha consistido en el extraordinario desarrollo de los ámbitos financieros y especulativos «globales», sino en la dificultad para las administraciones nacionales de rastrear las cuentas empresariales que gozan de mucha mayor movilidad y opacidad que en décadas anteriores.

Así, ante la dificultad por parte de los organismos públicos de atender a sus gastos corrientes, que incluyen en tantos casos el pago de prestaciones sociales ya consolidadas, las administraciones públicas entraron en una vía de progresivo endeudamiento con las instituciones financieras. Ese mecanismo ha revertido en transformar a éstas en acreedoras, no sólo de empresas sino especialmente de la administración y de las instituciones y organizaciones políticas. Actualmente, si los bancos deciden no apoyar una opción política concediéndole los préstamos necesarios, aunque no sea más que para las campañas electorales, dicha opción tiene escasas probabilidades de poder asumir los gastos. En consecuencia, las grandes corporaciones financieras que, a su vez, suelen participar de otro tipo de negocios en las complejas redes empresariales, determinan con sus préstamos las opciones posibles, tanto en la política propiamente dicha como en otros ámbitos de la vida social, como la educación universitaria o la sanidad. Administraciones extraordinariamente endeudadas tendrían grandes dificultades para no someterse a las exigencias de estas corporaciones en el caso de que así lo desearan.

Neoliberalismo y globalización

Podemos así decir que, en efecto, se ha producido una crisis del *Estado del bienestar*, tal y como pronosticaban algunos de sus críticos en los años setenta. Pero esa crisis, que en aquel momento tal vez hubiera podido abrir un proceso de socialización democrática de la producción —no olvidemos que estamos hablando de un proceso que es también heredero de las grandes convulsiones del '68— se ha saldado, al menos por el momento, con la victoria de las posiciones privatizadoras neo-liberales, las cuales a su vez, se están acercando a gran velocidad al agotamiento de sus propuestas, en la misma medida en que han sometido las poblaciones de los últimos decenios a un continuo proceso de precarización y de deterioro de sus condiciones de vida, sin lograr estabilizar una renqueante reactivación económica que, constantemente, se encuentra al borde de la crisis. Crisis que en todos los casos se resuelve con medidas de contención del gasto público, de mayor precarización laboral y/o de mercantilización de los servicios públicos. Últimamente se ensayan también medidas de apoyo a las empresas o de mantenimiento de los mercados, lo que refuerza la extorsión económica sobre el conjunto de la población.

La coexistencia de esa situación con la pervivencia de métodos democráticos de representación da lugar al espectáculo al que antes me refería. Ante cualquier elección, los partidos parecen pujar en una escalada de promesas de ayuda a la población para mover a ésta a acudir a las urnas. Se genera así una cierta continuidad en los comportamientos, de tal modo que, si los gobiernos no cumplen las expectativas generadas, en la siguiente votación los electores eligen la opción opuesta que, a su vez, repetirá las ofertas con ocasión de las campañas. La «historia política» de los ciudadanos se resume en una especie de cronología alternativa: «Voté a éstos en 1982, no voté en 1986 ni en 1990, voté a los contrarios en 1994, no voté en 1998 y posiblemente vuelva a votar a los primeros o en su caso a unos terceros, en 2002...» Como es obvio, es ésta una «historia política» poco estimulante y una intervención ridícula.

Eso no significa que las actuaciones del conjunto de la población no directamente inserta en el ámbito de la política, «el público» según la terminología de Luhmann,[20] carezcan de «efectos políticos». No solamente su participación es ineludible para que el sistema no quiebre, ya que altas dosis de abstención afectarían a su legitimidad aunque no tanto a su funcionamiento, sino porque los electores entienden su práctica política como un premio o un castigo a los gobernantes. En el fondo es como si todos supiéramos que es muy poco lo que la política así entendida y en estas condiciones puede hacer, y en consecuencia nos descargáramos de toda intervención más activa y con más riesgo, dejando las cuestiones en las manos de otros, a quienes exigimos solamente que no se excedan en demasía. En el caso de que eso ocurra, les castigamos votando a sus oponentes o absteniéndonos. Pero desconfiamos extremadamente de cualquier intervención sustantiva que pueda hacerse desde los poderes públicos.

Estas consideraciones, si bien pueden explicar el alto nivel de desmotivación política y la elevada abstención, sustraen a la fuerza coaligada de las poblaciones la defensa de sus intereses. Un ejemplo podría ser la desproporción entre las masivas manifestaciones ciudadanas en contra de la guerra en Irak en todos los países del mundo, incluido EEUU, y sus escasas consecuencias prácticas, ya que no fuimos capaces de parar la guerra; con el agravante de que la demostración años después, de que las famosas armas de destrucción masiva no existían y que, por lo tanto, los motivos esgrimidos para ella eran totalmente falsos, no haya producido ninguna consecuencia de envergadura. Ciertamente el PP, que en nuestro país apoyó la guerra, perdió las elecciones siguientes y en EEUU el deterioro de los republicanos ha resultado imparable, pero entretanto la guerra sigue desde hace cinco años y ha generado una situación de deterioro y destrucción inigualable sin que las poblaciones que entonces se movilizaron y que, como se ha demostrado, tenían toda la razón para hacerlo, hayan sacado las consecuencias que de ello debieran derivarse, tales como procesar a los instigadores de tales destrozos e ignominias, exigir la retirada de las

20 N. Luhmann, *Teoría política en el Estado del bienestar*, *op. cit.*, pp. 62 y

tropas, establecer medidas de ayuda a unas comunidades arruinadas, etc. La incapacidad para crear nuevas formas de acción política en condiciones de absoluta impunidad de los poderes públicos nos hace también a nosotros y nosotras rehenes de decisiones irresponsables y dramáticas.

La innovación política

Enfrentadas ante el reto de la innovación política son muchas las preguntas que no sabemos responder. Tal vez una mirada a los grandes clásicos del pasado pueda ayudarnos. Y qué otro si no Maquiavelo. Recojamos algo de su lectura ayudados, a nuestro turno por otros grandes estudiosos como Louis Althusser, Antonio Negri y Michel Foucault.

Althusser dedicó varios textos a Maquiavelo, textos que a su vez han sido comentados, aunque sea a nivel introductorio, por A. Negri. Algo resalta en esos trabajos: el hecho de que la política, por más que se conciba como el «arte de gobernar», no se agota en una concepción, ni autoritaria ni idealista, del gobierno. Dicho de otro modo, la primera necesidad es que el «gobierno perdure» y esa exigencia tiene sus propias condiciones: ninguna tiranía puede prolongarse si no incorpora la propia fuerza del «pueblo», su «potencia de obrar».

Entendida así, lo característico de la política es su capacidad para instaurar formas de acción colectiva que se mantengan en el tiempo. Y que se mantengan, no porque sean legítimas desde una perspectiva contractualista o iusnaturalista, sino porque identifiquen claramente los problemas a resolver y pongan en marcha una «imaginación política» que sea capaz de inventar dispositivos adecuados para la tarea. En la época de Maquiavelo, el problema era el de constituir un «Estado nacional» que pudiera proteger a la población de las pequeñas ciudades italianas de los desmanes de los poderes extranjeros; en la de Spinoza, crear una comunidad política que estuviera a salvo de las injerencias destructoras de las confesiones religiosas y sus guerras intestinas; en la de Gramsci —otro gran lector de la política maquiaveliana— el

problema era la constitución de un poder político colectivo organizado de las masas trabajadoras, el partido de clase como «Príncipe moderno»; en nuestra época, ser capaces de inventar dispositivos políticos que rompan la hegemonía de los partidos y la burocracia dominante y que sean capaces de hacer valer la enorme fuerza de los nuevos trabajadores y migrantes que reproducen constantemente los lazos sociales y garantizan la supervivencia. Si, como afirma Vandana Shiva, «la democracia representativa se demuestra cada vez más inadecuada para defender nuestras libertades fundamentales»,[21] es que ha llegado el momento de experimentar nuevas formas políticas que, cuanto menos, deben reunir algunas condiciones, entre ellas el ser respetuosas con las exigencias ecológicas de la tierra, potenciar las capacidades de las poblaciones y preservar la diversidad ecológica y cultural de todos los habitantes.

¿Multitud/es?

A esta colectividad devenida interacción constante a nivel social y laboral, algunos de los pensadores contemporáneos la denominan *multitud.* El término aparece entre otros en los textos de Antonio Negri y Paolo Virno, que lo usan para definir unas poblaciones contemporáneas que ya no están estructuradas por normas consuetudinarias, sino que se encuentran desestructuradas y fragmentadas en las metrópolis de nuestros días, reproduciendo en ellas, día a día, «la vida de la especie». Existen sin embargo algunas diferencias entre ambos autores. Virno se refiere a ella como «una forma de ser […] ambivalente […] La multitud no es un sujeto social, sino que es esa forma de ser humana en la cual la condición ontológica emerge explícitamente en el plano empírico, en el plano social...».[22] Es «una nueva forma de existencia política y, en algunos sentidos, hasta antropológica y por eso es un sujeto con suficiente potencia como para incorporar

21 V. Shiva, *La democracia de la Tierra, op. cit.*, p. 93.
22 «General intellect, éxodo, multitud, entrevista con Paolo Virno», en *Archipiélago,* núm. 54.

muchos de los buenos recuerdos de las aspiraciones del pueblo».[23] Aunque «multitud» se defina por contraposición a «pueblo», podría rehacer, de alguna forma que él no explicita, los lazos con los sueños, esperanzas y acciones de los «pueblos», pero le diferencia de ellos que jamás puede pensarse como «un colectivo identitario» sino como una multiplicidad en acción.

Pero además, para Virno, es ambivalente, es decir la multitud puede impulsar nuevas formas de socialidad y desencadenar un ciclo virtuoso o quedar atrapada en una captura perversa en la que sus potencialidades sólo puedan ser vividas como oportunismo, cinismo y desagregación. La negativa a la política de la representación puede impulsar formas de democracia directa y de poder de la multitud o quedar atrapada en la fascinación por formas políticas no representativas pero directamente reaccionarias y carismáticas (pre-fascistas o neo-fascistas) como Berlusconi en Italia o la FAES en España. Podría incluso hablarse de una especie de «fascismo postmoderno» en el momento en el que se excluye simultáneamente la política representativa y la política directa y se sacraliza la dominación de un poder carismático. En la medida en que la multitud está abierta a lo posible, éste incluye todas esas variantes y no la vacuna contra ninguna de ellas.

La multitud, por lo tanto, no es el enésimo «sujeto revolucionario», sino «un modo de ser abierto a desarrollos contradictorios: rebelión o servidumbre, esfera pública finalmente no estatal o base de masas de gobiernos autoritarios, abolición del trabajo sometido a un patrón o "flexibilidad sin límites" [...] un punto de partida, inevitable pero ambivalente».[24] Lo que podríamos denominar los «vicios de la multitud postfordista», como oportunismo, cinismo, falta de coherencia, que los postmodernos elevaron a quintaesencia del vivir en los noventa, son para este autor marcas de un modo nuevo de encarar el vivir común que constituye el substrato compartido de la singularidad de los muchos.

---

23 *Ibidem.*
24 P. Virno, *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003, p. 19.

A su vez Negri y Hardt centran la oposición entre pueblo y multitud en el poder unificador de la representación que es quien propiamente construye el «pueblo», frente a la carencia de representación unitaria, en la medida en que es una acción constituyente inmanente, que caracteriza a la multitud. El artífice de la noción de pueblo fue explícitamente Rousseau y su teoría de la «voluntad general», mientras que a diferencia de éste, *multitud* designa «un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya constitución y cuya acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación) sino en lo que hay en común».[25] Eso común es, en primer lugar, la producción compartida de la riqueza común por medio de diversas formas de trabajo, entre las cuales el denominado «trabajo inmaterial», es decir aquél que tiene que ver con los códigos, los saberes, el lenguaje, la comunicación y los afectos, ocupa un lugar hegemónico. «Toda ella es productiva y toda ella es pobre», afirman nuestros autores,[26] puesto que su expropiación, por mecanismos diversos, entre ellos los directamente políticos, es la base de la explotación.

Todavía para el autor alemán Karl Heinz Roth, otro de los viejos protagonistas de las luchas *autónomas* de los setenta, el término *multitud* designa las muchedumbres de trabajadores contemporáneos:

> Fragmentados en relaciones laborales variables […] que se extienden desde la pobreza masiva, que se gana una existencia en la sombra de la economía de las *slum cities*, hasta el múltiple y variante mundo de los «precarios» y la capa diversificada mundialmente, que va de los trabajadores industriales a los trabajadores independientes altamente cualificados, para descender a la clase media, a las ramas de alta tecnología que rociaron los distritos «industrial» y «financiero» de las redes de las ciudades globales.[27]

---

25 T. Negri y M. Hardt, *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004, p. 128.
26 *Ibidem*, p. 166.
27 K. H. Roth, *El estado del mundo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007, p. 183.

A su entender ésos son los sujetos que pueden enfrentarse al régimen capitalista. Entre ellos no hay un segmento central que pudiera desempeñar el viejo papel de la vanguardia industrial sino relaciones recíprocas de dependencia entre el Sur y el Norte, y entre el Este y el Oeste. Tal vez los únicos territorios privilegiados sean las grandes metrópolis contemporáneas en cuyo marco la enorme variedad de las poblaciones locales inventa nuevos dispositivos para resistir y sobrevivir.

Se observa pues que el nuevo concepto de «multitud» no se ha incorporado sin discusión al nuevo léxico político. En su respuesta a Pierre Macherey, Negri ha intentado perfilarlo algo más. En la reseña crítica del libro *Multitud*, el viejo autor de *Hegel o Spinoza*, llamaba la atención sobre el carácter de «imagen especular», paródica y hasta carnavalesca del nuevo sujeto revolucionario, pues «multitud» definía la acción política de unas muchedumbres contrapuestas al poder centralizador y dominador del «imperio». Así, mientras que el «pueblo» podía entenderse como una unidad poblacional soberana, correspondiente al poder centralizado del Estado nacional, la «multitud» se desplegaba como poder de las poblaciones mundiales opuestas a la globalización imperial. Pero en estas coordenadas no queda en absoluto claro, prosigue el presentador, que la «democracia auténtica» o «democracia absoluta» como Negri y Hardt la denominan, deje de ser un deseo, incluso el mejor deseo político de la configuración igualitaria del poder por todas las singularidades, para convertirse en organización política real. Ciertamente ellos sustentan ese poder de la multitud en la red productiva común, concebida como aquellas creaciones colectivas que «actualizan una cooperación y una colaboración, cuya red, una vez puesta en marcha, puede extenderse al infinito. Por eso la vida común desborda todo sistema o todo orden fijo, frente a los que se rebela necesariamente»[28] en sus esfuerzos por extender y reforzar la comunicación, pero no se acaba de ver cómo ese

28 Macherey, P., presentación del libro de M. Hardt y A. Negri, *Multitud,* Citéphilo, Palais des Beaux-Arts, Lille, 19/11/2004, en http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey.

poder de la comunicación, que constituye justamente la substancia dominada del poder imperial, sea simultáneamente la fuerza rebelde contra él, a no ser que introduzcamos aquella ambivalencia de la que hablaba Virno.

En su respuesta Negri utiliza un lenguaje más «marxista» de lo que es habitual en él. Sostiene que «lo biopolítico no es más que el terreno que las luchas de clases, que actualmente son las de las multitudes, han sido llevadas a crear —una topología pues de las luchas en lo post-moderno. En lo biopolítico los deseos, las necesidades, las luchas del trabajador intelectual invisten la sociedad, incorporan los modos de vida en tanto que condiciones de la producción y de esta forma, sólo de esta forma, pueden permitirse atacar la explotación».[29] En este sentido la tendencia objetiva es pues, simultáneamente, una condición subjetiva o, si se prefiere, a la inversa, las condiciones de construcción alternativa de subjetividad y sus territorios y experiencias propias se están convirtiendo en el terreno de la política contemporánea.

Gestionar «lo común»

Negri finalizaba la respuesta a Macherey antes mencionada recordando que «la ambición de la multitud no es tomar el poder, sino gestionar lo común».[30] Si eso es así, entonces, dada la inmanencia de «lo político» en lo social y laboral, la política deja de ser «el arte de gobernar» a los otros, para pasar a ser la «experiencia genéricamente humana de comenzar algo nuevo, la exposición a los ojos de los demás, una relación íntima con la contingencia y lo imprevisto».[31]

En consecuencia podemos decir que, frente a la gramática antigua del arte de la dominación, la «nueva política», en tanto que arte de la composición, se basa en algunas reglas básicas:

---

29 A. Negri, «Réponse a P. Macherey», *Multitudes,* núm. 22, 2005.
30 *Ibidem.*
31 P. Virno, *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, p. 49.

1. La política no es el arte de gobernar y de dominar, sino *el esfuerzo por construir y preservar el común.* Al viejo modelo de la política de la dominación, incluso cuando se sustenta en la idea de que un colectivo no puede sobrevivir sin que alguien mande en él, estamos en condiciones de contraponer la política como la constitución de las normas, las reglas, los hábitos y las disposiciones del vivir común. Las oposiciones, las resistencias y las alianzas tienen que delinearse de nuevo sobre la confluencia de los intereses básicos de las poblaciones, redimensionando las preferencias. A pesar de las profundas diferencias y contraposiciones entre unos y otros sectores de la población mundial, están empezando a emerger algunos puntos clave, tales como la exigencia de igualdad y respeto por las mujeres, la exigencia de mantener y cuidar el planeta, o la exigencia de no destruir las propias raíces del vivir colectivo. En último término la exigencia de cuidar nuestro vivir común.

2. La política no tiene tanto que ver con la *representación* como con la *expresión* y la *constitución.* No se trata de que los políticos profesionales o los partidos deban plantear a otro nivel las exigencias de los movimientos, sino de ampliar el espacio de la movilización de éstos, su capacidad de injerencia, su fuerza para construir institución y para marcar las normativas que sean precisas para garantizar los derechos exigidos y para hacer perdurar las formas de acción común. Con esa política directa los movimientos sacan la enseñanza de que ellos mismos poseen la capacidad política para modificar las relaciones del entorno, si bien esa constatación choca en la mayoría de los casos con la rigidez del sistema político, impermeable a nuevas formas de hacer política. La política de la representación resulta ser un fuerte freno a la propia actividad política y en ningún caso su representante.

3. La *politización* de cuestiones colocadas tradicionalmente al margen de la política. Entre estas cuestiones hay un trasfondo común que resulta esencial y es la cuestión de la reproducción social y de la propia supervivencia. La crítica al capitalismo se amplía con la constatación del alto grado de destrucción ligada a ese sistema político que precariza el vivir hasta límites impensables. La precarización entendida como las dificultades creadas a los seres humanos para acceder de forma continua y asegurada a las fuentes de renta que les

permitan mantenerse en vida, es un rasgo distintivo del capitalismo actual en su desprecio por las consecuencias de sus propias políticas.

4. *Una práctica política flexible*, articulada en organizaciones reticulares, que permita una transferencia rápida de conocimientos, recursos, actividades, etc. Ciertamente esta forma de organización tropieza con serias dificultades a la hora de tomar decisiones vinculantes o de hacer avanzar determinadas iniciativas pero tiene la ventaja, frente a las organizaciones tradicionales verticales y mucho más homogéneas, que no coarta las diversas disponibilidades y ofrece un campo mucho más rico para el despliegue de la propia creatividad. Ofrece además un territorio fértil para las nuevas tecnologías de la comunicación que empiezan a ser imprescindibles en estas nuevas formas de hacer política.

Política de mujeres

En una interesante reflexión Antonella Corsani, una investigadora integrante del grupo de la revista francesa *Multitudes*, plantea cómo la historia del feminismo es una historia no de la constitución sino de la destrucción del significante *mujer*. Tras enormes debates y distinciones, el feminismo actual se encuentra con algo así como que «la mujer no existe»: la distinción sexual corresponde a una operación política de discriminación pretendidamente natural, pues se refugia en lo biológico, de todas aquellas personas definidas como «mujeres».

Sin embargo esta destrucción no nos deja vacías. A partir de ahí las mujeres —y los varones— emergemos como «cuerpos sexuados» dotados de capacidades, habilidades y deseos, algunos compartidos, otros contrapuestos a lo y los que nos rodean. La política posible a partir de ese reconocimiento no puede ser una «política de la identidad» sino de la multiplicidad y el encuentro (o el desencuentro).

Ahora bien si la política «de lo común» no puede anclar ni en un común preconstituido por nuestra pertenencia colectiva a un mundo compartido de la vida o del trabajo,

del que bastaría «tomar conciencia», ni tampoco puede afianzarse en identidades compartidas que definan agentes colectivos, ¿cómo sostener una acción colectiva relativamente estable y eficaz? El reto al que nos enfrentamos más bien será el de construir encuentros sostenidos, repetidos y cuidados, que sean objeto de una atención especial en la medida en que deben ser cuidadosamente protegidos y alimentados. Podríamos decir que se trata de una «política de mujeres» pero no porque seamos las mujeres sus protagonistas, sino porque incorpora —y debe incorporar para prevalecer— rasgos genéricos del mantenimiento del vivir como son el cuidado, el mantenimiento, el refuerzo y la atención.

La política, no como el arte de «gobernar a los otros» sino como el «arte de hacer crecer lo común» es, a mi modo de ver, el tipo de política necesaria en este siglo que comienza y tal vez una de las pocas formas de preservarnos de una destrucción a gran escala. Recogiendo una expresión de esta autora que me complace particularmente cabría decir que lo «común» de la multitud no habrá que buscarlo en el más pequeño denominador común que se da naturalmente, como la esencia común de la explotación; lo común es el objeto mismo que hay que construir políticamente, aceptando medirse con la *simultaneidad de las opresiones*.[32] No el poder de «gobernar a los otros» sino el poder para construir en común y de forma compartida, los espacios en los que habitamos.

A la libertad como independencia, que no es más que una concepción androcéntrica y reductiva que fantasea sobre un hipotético sujeto humano individual y desprovisto de todo tipo de dependencias, hemos contrapuesto anteriormente la *libertad de las mujeres*, entendida como aquella fuerza que nos hace vivir y resistir a la dominación. A su vez esta libertad se conjuga con una *política de mujeres*, que

32 A. Corsani, «Quelles sont les conditions nécessaires pour l'émergence de multiples récits du monde? Penser le revenu garanti à travers l'histoire des luttes des femmes et de la théorie féministe», en *Multitudes*, núm. 27, invierno de 2007. En el texto, la autora incluye una cierta crítica del concepto de *multitud* de Negri y Hardt dado que sus autores lo definen a partir del trabajo material e inmaterial como el «mínimo común» compartido, mientras que para ella este común es algo a construir pues el mínimo común está en el propio vivir y no ya en el trabajo.

se afirma en la construcción común de aquellas herramientas y dispositivos que dinamiten las opresiones en sus diversas formas y manifestaciones y que contraponemos a la política como arte de gobernar.

El problema para nosotras ya no es cómo gobernar a unas poblaciones devenidas libres sino cómo construir entre todas aquellos espacios compartidos y aquel discurso que de cuenta de la realidad común, y que nos permita no ser presa, una y otra vez, de élites voraces y depredadoras, que nos condenan a perseverar en la sumisión como mal menor. Si, como decía el viejo Spinoza, el enemigo del cuerpo político es interno a él y su peligro se condensa en los particulares que, en tanto que particulares, se apoderan del poder de mandar, uno de los primeros requisitos de la nueva política tendrá que ser cuidar y proteger el carácter común y compartido del propio poder, entendido ahora no como poder para gobernar a los otros, sino como relaciones de dependencia mutua en un espacio compartido.

Bibliografía

ABENDROTH, W. y LENK, K., *Introducción a la ciencia política*, Barcelona, Anagrama, 1971.

ADORNO, Th., *La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1973.

ALVAREZ JUNCO, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910),* Madrid, Siglo XXI, 1991.

ARRIGHI, G., y SILVER, B., *Caos y orden en el sistema-mundo moderno,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2001.

BAKUNIN, M, «Cartas a Albert Richard», *Gesammelte Werke*, ed. por M. Nettlau, Berlin, 1922-24, vol. III.

______ *Das Knutogermanische Kaiserreich und die soziale Revolution*, en *ibidem*, vol. I.

______ *Dios y el Estado,* en *Obras completas,* Madrid, La Piqueta, 1979, t. IV.

BALESTRINI, N. y MORONI, P., *La horda de oro*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

BALIBAR, E., *Europe, Constitution, Frontière,* París, Les editions du Passant, 2004.

______ con WALLERSTEIN, I., *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991.

BOLTANSKI, L. y CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2002.

BOVE, L., Introducción a la ed. francesa del *Traité politique* de Spinoza, París, Librairie Générale française, 2002.

______ *La stratégie du conatus*, París, Vrin, 1996.

BRAIDOTTI, R., *Metamorfosis,* Madrid, Akal, 2005.

______ *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade,* Barcelona, Gedisa, 2004

BURKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia,* Madrid, Akal, 1992.

BUTTARELLI, A., MURARO, L., RAMPELLO L. (eds.), *Duemilaeuna, donne che cambiano l´Italia,* ed. por A. Buttarelli, L. Muraro y L. Rampello, Milán, Il Sagiatore, 2000.

BUTLER, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

CAPPELLETTI, A., *La idea de la libertad en el Renacimiento,* Barcelona, Laia, 1986.

CORSANI, A., «Quelles sont les conditions nécessaires pour l'émergence de multiples récits du monde? Penser le revenu garanti à travers l´histoire des luttes des femmes et de la théorie féministe», en *Multitudes*, núm. 27, 2007.

DAVIS, A., *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004.

DELEUZE, G., *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1977.

______ *Diálogos,* Valencia, Pre-textos, 1980.

______ *Conversaciones,* Valencia, Pre-textos, 1999.

______ *Spinoza, filosofía práctica,* Madrid, Tusquets, 1984.

______ *Le devenir révolutionnaire et les créations politiques*. Entrevista realizada por T. Negri, *Multitudes* (*on line*).

DIDEROT, D., *El sobrino de Rameau,* Madrid, Cátedra, 1985.

ECKERT, G. (ed.), *Wilhelm Liebknecht Briefwechsel mit K. Marx und F. Engels*, La Haya, 1963.

ENGELS, F., *Anti-Dühring,* México, FCE, 1986.

EWALD, F., *L'État providence,* París, Grasset & Fasquelle, 1986.

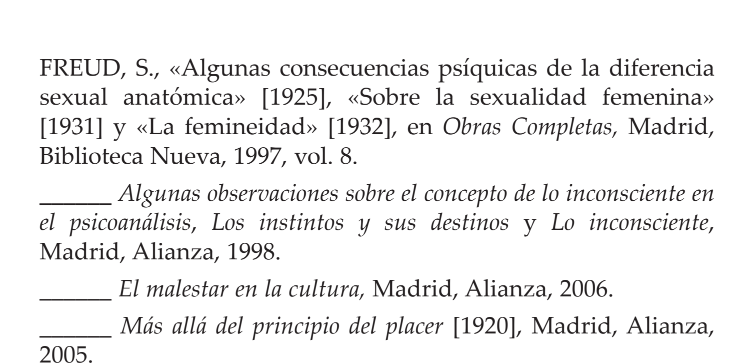
FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar,* México, Siglo XXI, 1976.

______ «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta, 1978.

______ *Historia de la sexualidad,* México, Siglo XXI, 1984, vol 1.

______ «El sujeto y el poder», en DREYFUS, H. y RABINOW, P., *Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

FREIRE, M. (ed.), *Léxico politico delle donne: teorie del feminismo,* Milán, Fondazione Elvira Badaracco- Franco Angeli, 2007.



FREUD, S., «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica» [1925], «Sobre la sexualidad femenina» [1931] y «La femineidad» [1932], en *Obras Completas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, vol. 8.

______ *Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis, Los instintos y sus destinos* y *Lo inconsciente,* Madrid, Alianza, 1998.

______ *El malestar en la cultura,* Madrid, Alianza, 2006.

______ *Más allá del principio del placer* [1920], Madrid, Alianza, 2005.

GALCERÁN, M., *La invención del marxismo,* Madrid, Iepala, 1997.

______ «Action humaine et conscience. L´effet de la critique contemporaine de la conscience sur le sujet politique» en *Marx Actuel (on line).*

______ *Freiheit,* en el *Historisch-kritisch Wörterbuch des Marxismus,* ed. por W. Haug, Berlin, Argument, 1999, vol. 4.

GIANCOTTI, E., *Baruch Spinoza (1632-1677)*, Roma, ed. Riuniti, 1985

HARAWAY, D., «"Género" para un diccionario marxista, la política sexual de una palabra», en *Ciencia, cyborgs y mujeres,* Madrid, Cátedra, 1995,

HAUG, F., *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik,* Hamburgo, Argument, 2007.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu,* México, FCE, 1966.

______ *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal,* Madrid, Alianza, 1985.

______ *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* en *Werke in zwanzig Bände,* Frankfurt, Suhrkamp, 1970, t. 7.

HOLBACH, M., *Sistema de la Naturaleza,* Madrid, Editora Nacional, 1982.

HUME, D., *Tratado sobre el entendimiento humano,* Madrid, Tecnos, 1988.

IRIGARAY, L., *Speculum, de la otra mujer,* Madrid, Akal, 2007.

KAMINSKY, G., *La política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1991.

KANT, I., *Metafísica de las Costumbres,* Madrid, Tecnos, 1989.

KAUTSKY, K, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín, 1927.

LACAN, J., «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos*, México, Siglo XXI, 1989, 2 vol.

LAMAS, M., «Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género"», en Lamas, M., *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM, 1996.

LAQUEUR, B., *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1994.

LIBRERÍA DE MILÁN (ed.), *No creas tener derechos*, Madrid, Horas Y Horas, 2004.

LOPEZ DE LIZAGA, J. L., *Razón comunicativa y legitimidad democrática,* Madrid, UCM, 2007 (Tesis Doctoral).

LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado de bienestar,* Madrid, Alianza, 1993

______ *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, México, Anthropos, 1997.

LUKACS, G., *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

LUXEMBURGO, R., *La crítica de la Revolución Rusa,* Buenos Aires, ed. La rosa blindada, 1969.

LYOTARD, *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1984.

______ *Economía libidinal,* México, FCE, 1990.

MACHEREY, P., *Hegel ou Spinoza,* París, Maspero, 1979 [ed. cast.: Hegel o Spinoza, Tinta Limón, Buenos Aires, 2008].

MACINTYRE, A., *Tras la virtud,* Barcelona, Crítica, 1987.

MAQUIAVELO, N, *El príncipe,* Madrid, Alianza, 1996.

MARKUS, G, *Marxismo y antropología,* Barcelona, Grijalbo, 1973.

MARX, K., *El Capital,* OME, Barcelona, Grijalbo, 1980.

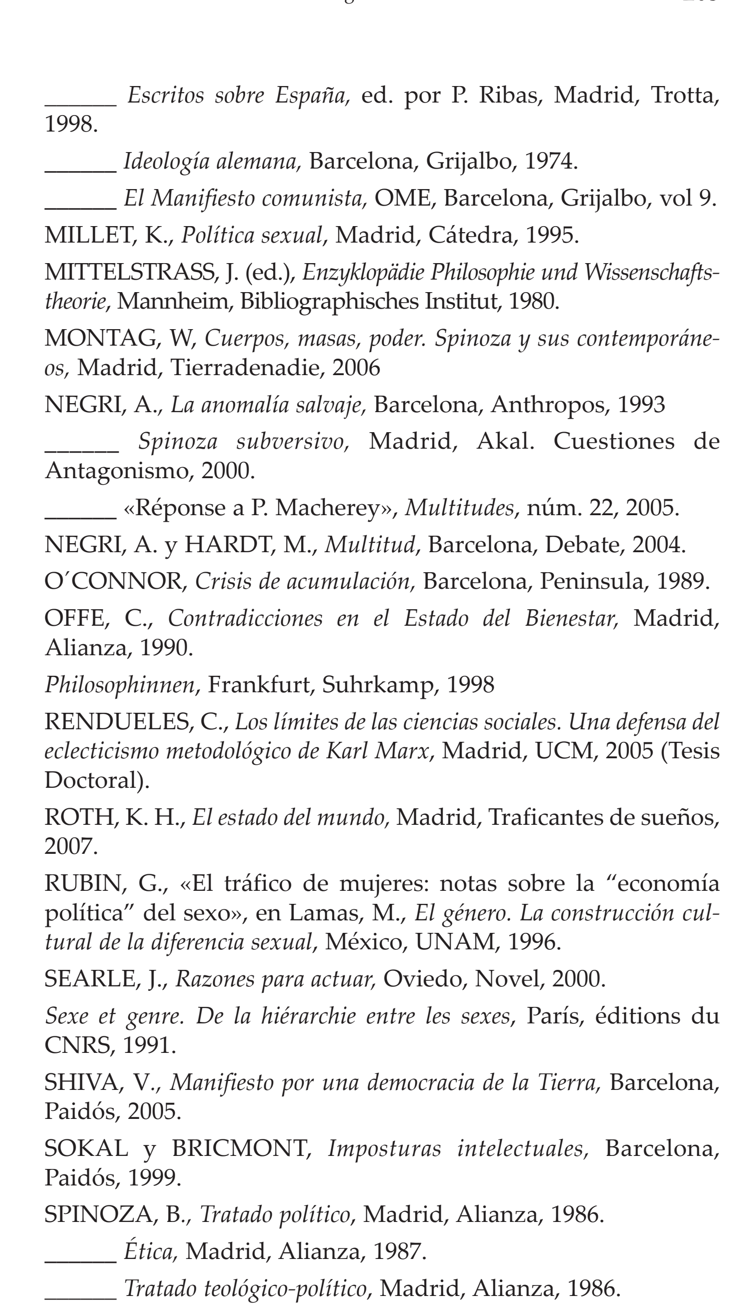
______ *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* MEGA, I /11 [ed. cast.: en *Obras escogidas en tres tomos,* Moscú, Progreso, 1980].

______ *Grundrisse,* México, Siglo XXI, 1971, 3 vol.

______ *La sagrada familia,* OME, Barcelona, Grijalbo, 1978, vol.6.

MARX , K. y ENGELS, F., *Marx Engels Werke (MEW),* Berlin, Dietz, 1969.

______ *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA^2), Berlin, Dietz, 1979.



______ *Escritos sobre España,* ed. por P. Ribas, Madrid, Trotta, 1998.

______ *Ideología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1974.

______ *El Manifiesto comunista,* OME, Barcelona, Grijalbo, vol 9.

MILLET, K., *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995.

MITTELSTRASS, J. (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim, Bibliographisches Institut, 1980.

MONTAG, W, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos,* Madrid, Tierradenadie, 2006

NEGRI, A., *La anomalía salvaje,* Barcelona, Anthropos, 1993

______ *Spinoza subversivo,* Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2000.

______ «Réponse a P. Macherey», *Multitudes*, núm. 22, 2005.

NEGRI, A. y HARDT, M., *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004.

O´CONNOR, *Crisis de acumulación,* Barcelona, Peninsula, 1989.

OFFE, C., *Contradicciones en el Estado del Bienestar,* Madrid, Alianza, 1990.

Philosophinnen, Frankfurt, Suhrkamp, 1998

RENDUELES, C., *Los límites de las ciencias sociales. Una defensa del eclecticismo metodológico de Karl Marx*, Madrid, UCM, 2005 (Tesis Doctoral).

ROTH, K. H., *El estado del mundo,* Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

RUBIN, G., «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo», en Lamas, M., *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, UNAM, 1996.

SEARLE, J., *Razones para actuar,* Oviedo, Novel, 2000.

Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes, París, éditions du CNRS, 1991.

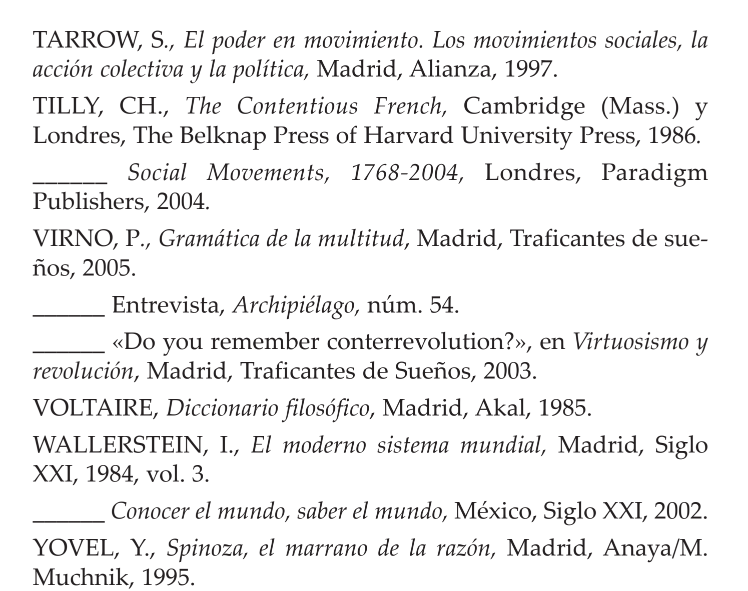
SHIVA, V., *Manifiesto por una democracia de la Tierra,* Barcelona, Paidós, 2005.

SOKAL y BRICMONT, *Imposturas intelectuales,* Barcelona, Paidós, 1999.

SPINOZA, B., *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.

______ *Ética,* Madrid, Alianza, 1987.

______ *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.



TARROW, S., *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política,* Madrid, Alianza, 1997.

TILLY, CH., *The Contentious French,* Cambridge (Mass.) y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

______ *Social Movements, 1768-2004,* Londres, Paradigm Publishers, 2004.

VIRNO, P., *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de sueños, 2005.

______ Entrevista, *Archipiélago,* núm. 54.

______ «Do you remember conterrevolution?», en *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

VOLTAIRE, *Diccionario filosófico*, Madrid, Akal, 1985.

WALLERSTEIN, I., *El moderno sistema mundial,* Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. 3.

______ *Conocer el mundo, saber el mundo,* México, Siglo XXI, 2002.

YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón,* Madrid, Anaya/M. Muchnik, 1995.


$\sqrt[x]{90^\circ x}$